Etapele vieții spirituale. De la Părinții deșertului până în zilele noastre

- Etapele vieții spirituale. De la Părinții deșertului până în zilele noastre
- Pavel Evdokimov

Etapele vieții spirituale. De la Părinții deșertului până în zilele noastre

Adnotare

Cartea lui Pavel Evdokimov, reprezentant al „celui de-al doilea val” al teologiei ortodoxe ruse din străinătate, profesor la Institutul Teologic Sfântul Serghie din Paris, publicată pentru prima dată în 1964 în limba franceză, este o excelentă introducere în tradiția ascetică și mistică a ortodoxiei.

Considerând etapele („vârstele”) vieții spirituale a fiecărei persoane în lumina etapelor creșterii spirituale a întregii omeniri și, în special, a problemelor timpurilor moderne, apelând la moștenirea marilor mișcări spirituale ale creștinismului din Bizanț, Siria, Egipt și Rusia, autorul încearcă să contureze și să ofere omului modern o anumită metodă spirituală – asceza, care să fie atât tradițională, cât și în ton cu timpul nostru.

Cartea se adresează unei game largi de cititori, atât celor interesați de tradiția spirituală a creștinismului antic și modern, cât și celor care doresc să se impună pe calea lor spirituală.

Pavel Evdokimov

Prefață de *Olivier Clement*

ETAPELE VIEȚII SPIRITUALE este *probabil cea mai importantă lucrare a lui Pavel Evdokimov, cea mai capabilă să miște cu adevărat cititorul căutător prin intensitatea sa, să întoarcă o inimă îndoielnică către Dumnezeu. Evdokimov atinge aici apogeul măiestriei sale. În lumina căutărilor și anxietăților Occidentului modern, el arată ceea ce este mai stabil și rodnic în spiritualitatea ortodoxă, am putea spune însăși esența sa. El înțelege Occidentul ca o căutare insațiabilă, ca o coborâre în iad care dă iluzia inițierii: și acolo îl arată pe Hristos, biruitorul iadului, „kenoza” Sa dătătoare de viață, viața Sa care se ridică din moarte. Tema principală a cărții apare astfel ca problema experienței spirituale reale, transformatoare în creștinismul modern, ca o chemare la răstignirea și învierea*

dorinței, astfel încât aceasta să devină „tandrețe ontologică”. Și dacă în vremea noastră creștinismul a fost respins deschis în țările estice, atunci în Occident este amenințat treptat de o reducere uneori foarte subtilă și de răspândirea pe scară largă a ateismului. Într-adevăr, pentru mulți oameni și chiar, din păcate, pentru membrii Bisericii, creștinismul se reduce la o credință din ce în ce mai adaptată mentalității moderne (deismul unui Dumnezeu condescendent și umanismul lui Hristos), la care se adaugă în principal etica socială, întrucât este necesară „justificarea” individului.

Totuși, marea tradiție ortodoxă – Patristica, Palamismul și Filocalia – o tradiție mai restrânsă, mai consecventă și mai puțin psihologizată decât mistica occidentală, cunoaște o spiritualitate simultan ecleziastică și personală, „ontologică”, capabilă să unească și să lumineze întreaga persoană, inclusiv corpul și mediul său. Scopul lui Evdokimov este de a arăta cum putem, aici și acum, să fim saturați de această spiritualitate, la prima vedere la fel de îndepărtată și inaccesibilă precum stâncile Muntelui Athos… Viața spirituală constă în „etape”, conform destinului nu numai al unui individ, ci al întregii umanități 1. Înrădăcinat în Tradiție, Evdokimov caută în ea soluții la problemele timpului nostru și o face în concepte moderne. În general, este vorba de a găsi și de a depăși, într-o perspectivă fundamental evanghelică, în cunoaștere-dragoste oferită pentru comunicare și nu pentru posesie (sau fuziune), ceea ce atâția occidentali confuzi – și printre ei atâția creștini – caută în yoga, budismul zen sau „meditația transcendentală”, cu riscul de a-și pierde simțul personalității, sau în magia cosmică a „noii drepte”, cu riscul de a-și pierde simțul transcendenței, adică al libertății umane autentice. Este vorba de a găsi Biserica ca sacrament și ca mister.

Trei teme principale converg în această carte. În primul rând, pentru a-i alunga pe „păzitorii ușii” care îi țin departe de Dumnezeu, Dumnezeul Viu, pe atâția oameni de bunăvoință, Evdokimov oferă un răspuns la procesul intentat de ateismul modern împotriva Celui Atotputernic, în care Acesta este acuzat de tot răul lumii (și, bineînțeles, în timpul care a trecut de la moartea lui Evdokimov, societatea „consumului și a bunătății”, cum o numește Domenach, s-a dezvoltat considerabil; pare a fi mai indiferentă decât ateismul, dar dacă apasă ușor asupra unui astfel de „indiferent” se vor revărsa din el aceleași vechi argumente ateiste, citite antiteiste, care, încetând să mai fie - cel puțin în țările noastre - proprietatea intelectualității, au devenit proprietatea maselor). În acord cu unii Părinți Greci și filozofi religioși ruși, Pavel Evdokimov acordă o atenție deosebită faptului că actul creator în sine conține deja un anumit risc pentru Creator (acesta este „Mielul junghiat de la începutul lumii” din Apocalipsa, citit de spiritualitatea rusă). El subliniază slăbiciunea în care se împlinește omnipotența, întrucât creează libertate. Dumnezeu devine vulnerabil până la Cruce. Anticipând și completând într-o perspectivă pur teologică intuiția fundamentală a lui René

Girard, Evdokimov arată în ispășire nu jertfa Fiului către Tatăl, ci învierea umanității din starea sa tragică prin „kenoza" victorioasă a Sâmbetei Mari, în care însăși sensul morții se schimbă. Reapare argumentul „agapic" al lui Dostoievski, dovada existenței lui Dumnezeu prin existența infinită a iubirii ascunse în om, dovada lui Dumnezeu prin om, care nu este altceva decât o străduință către El. „Tu ești Cel pe care inima mea îl iubește", îi plăcea lui P. Evdokimov să repete după unul dintre părinții capadocieni…

În al doilea rând, Evdokimov dezvoltă în cadrul vastei tradiții ascetice orientale un concept de păcat și, prin urmare, de mântuire care va părea nou pentru mulți – atât de mult au distorsionat moralismul și „terorismul", iar apoi antimoralismul și psihanaliza aceste concepte. Păcatul apare ca o încălcare a unității divin-umane și umane (în omul însuși și între oameni). Păcatul divide și închide într-o singurătate infernală; Sfântul Macarie are imaginea condamnaților, legați spate în spate, astfel încât nu se pot vedea niciodată, nu se pot găsi persoane care să răspundă reciproc în responsabilitate. Păcatul, spune Evdokimov, este și acea „boală a spiritului" despre care s-a vorbit la Sinodul Ecumenic al VI-lea, o boală care corupe sufletul și prin el trupul: răstignit de propriile sale contradicții, omul păcătos este urât de sine însuși, tremură de dorul neexistenței pentru „scurte eternități de plăcere", iar păcatul, oferind loc acțiunii forțelor întunecate, otrăvește relațiile umane și însăși atmosfera cosmică. În această perspectivă, mântuirea în Hristos prin „dobândirea Duhului Sfânt" apare ca un nou mod de existență, permițând energiilor divine să pătrundă în întreaga ființă umană, ca o depășire a sinelui, în care omul se dispersează simultan – în raport cu individul egoist și se unește – în comuniune cu lucrurile sfinte și cu părtășia sfinților. Aceasta este cu adevărat o naștere din nou, o lungă recuperare (care pentru mulți se extinde dincolo de moarte, în așteptarea Parusiei), o vindecare în care harul Pătimirii ne face capabili să transformăm patimile noastre idolatre într-o pasiune pentru Dumnezeu și aproapele nostru... „Sacramentele" Bisericii, adânc înrădăcinate în „metoda" Filocaliei, fac o persoană, așa cum repetă Evdokimov după Sfântul Isaac Sirul, sensibilă la Înviere și astfel capabilă să-și „realizeze" (în sensul englezesc al cuvântului) propria înviere în Cel Înviat. O persoană aflată pe calea vindecării, una care nu disperă, ci cade la picioarele lui Hristos, prezent chiar și în cele mai impenetrabile adâncuri ale iadului său interior, devine treptat o persoană nu doar participantă în mod regulat la serviciul divin, ci un „om liturgic", un preot al păcii la altarul inimii sale. Martor al vieții adevărate, știe să accepte fără să condamne, este uneori caracterizat de un sentiment eliberator de paternitate, iar alteori reușește să lumineze o cultură sau o societate cu adevărata poezie a mântuirii.

Cartea este centrată pe o încercare de a contura o metodă spirituală – asceticismul – care să fie atât tradițională, cât și în ton cu vremurile noastre. Practic, nu este vorba – și aici este pe deplin dezvăluit sensul titlului cărții – de

repetarea isprăvilor de schit și luptă care au determinat întreaga forță a monahismului original. În raport cu sufletul păgân în decădere, religiozitatea imanentă sincretismului din Orientul Mijlociu – magia cosmică, părinții deșertului au efectuat un fel de exorcism global, iar semnificația sa va rămâne pentru totdeauna. De acum înainte, trebuie urmată calea transformării, mai degrabă decât a respingerii. În plus, Evdokimov arată că tipul ontologic în sine s-a schimbat: asceticismul tradițional a lucrat asupra puternicei forțe vitale inerente societăților tăcerii și lentorii și în raport cu manifestările primitive și grosolane ale păcatului. Copacul exista deja, trebuia doar tăiat. Astăzi, este mai degrabă nevoie să-l protejăm, să-l întărim, să-i restabilim dubla înrădăcinare – în pământ și în cer. Întrucât civilizația tehnică a marilor orașe, a imaginilor și sunetelor mereu reînnoite, îl izolează pe om de vital, de esențial, este necesar mai întâi să recreăm, să pacificăm, să adâncim viața și nu doar să rupem cu cosmosul, debordant de energii și magie, ci și să reînnoim, așa cum sfătuia Gabriel Marcel, contractul de căsătorie „orfic" cu creația divină, să redescoperim „dragostea vieții" și farmecul ființei. Astăzi, asceza trebuie să ia în considerare și starea mai fragilă, complexă și dispersată a omului, păcatul, care a devenit mai mult ca niciodată dezintegrarea sufletului, ispita neantului, a plictiselii și a disperării (care urmează inevitabil unei căderi în paroxism). Aceste abisuri (și aceste banalități) au fost dezvăluite pentru prima dată de Dostoievski, care a arătat că de acum înainte sunt locul paradoxal al prezenței lui Hristos: Hristosul care nu învață, ci în tăcerea tăcerii radiază iubire, frumusețe, libertate. Evdokimov aplică acestor intuiții ale lui Dostoievski întreaga filozofie religioasă rusă, dezvăluie sensul cuvântului „castitate" nu ca abstinența în primul rând sexuală (căsătoria poate fi și „castă"), ci ca integritate a sufletului, ca adunare a întregii ființe umane prin har, ca mișcare cu Hristos și în El, „de la dualitate la unitate" - acesta este titlul lucrării lui René Girard, dedicată marelui scriitor rus.

Descriind tipul uman predominant astăzi, Evdokimov observă în special agitația, oboseala excesivă, epuizarea nervoasă. Medicina prelungește viața, dar în același timp slăbește rezistența la suferință și nevoie. În astfel de condiții, omul nu are nevoie de ascetism dolorist, ci doar l-ar distruge. „Mortificarea cărnii ar trebui să devină eliberare de orice nevoie de dopaj: viteză, zgomot, iritanți... Ascetismul este mai degrabă... o disciplină a calmului și tăcerii, periodică și regulată, în care omul dobândește capacitatea de a se opri pentru rugăciune și contemplare chiar și în inima tuturor zgomotelor lumii și, mai ales - de a simți prezența celorlalți..."

Astfel, omul este chemat să guste Împărăția acum, căci veșnicia în Hristos începe deja în această lume. El simte, deși trecător, ca și cum focul ar atinge adâncul inimii sale (până când inima devine foc) – liniștea, pacea, mângâierea prezenței divine. Iar Pavel Evdokimov îl citează pe Evagrie pentru a ne prezenta imaginea unui om spiritual:

El este separat de toate și unit cu toate;

Detașat și plin de sensibilitate,

Vrăjit, se consideră gunoiul pământului.

El este cel mai fericit dintre toți,

Divin fericit...

Istoria numește adevărați profeți. În „Frații Karamazov”, bătrânul Zosima îl trimite în lume pe novicele Alioșa. Pavel Evdokimov, care a purtat întotdeauna pecetea destinului lui Alioșa, scrie „Etapele vieții spirituale” și dezvoltă tema „monahismului interior”. Astăzi aflăm că în Rusia un număr tot mai mare de tineri, care lucrează în întreprinderi și rămân în lume, duc o viață monahală în castitate, introspecție și rugăciune neobosită. Pentru a distinge această mișcare de monahismul consacrat, „negru”, ei o numesc „monahism alb”. „Cred că acest fenomen este fără precedent atât ca număr, cât și ca semnificație reală”, spune *un martor2 . Negrul este culoarea datoriei, albul este culoarea transformării. „Etapele vieții spirituale” ar putea deveni carta „monahismului alb”.*

Olivier Clement

Introducere

Prin toate zgomotele lumii, dacă știm să ascultăm, Sensul lucrurilor ne interoghează. Mai mult ca niciodată, existența umană cere o claritate irefutabilă, pune singura întrebare serioasă care poate fi adresată oricărei ființe umane. Dincolo de orice literatură catehetică sau predicatoare, la nivelul conștiinței libere de orice prejudecată, credinciosul secolului al XX-lea este chemat să spună: ce este Dumnezeu? Iar ateul – adică cel care neagă – este chemat să definească obiectul negării sale.

Întrebarea este fascinantă, iar dacă răspunsul nu vine prea curând, tăcerea acționează ca o revigorare. Această întrebare ajută persoana să se deschidă, este o modalitate de a-i spune: cine ești?

Oricine spune: Dumnezeu este Creatorul, Providența, Mântuitorul, reproduce paginile unui manual sau mărturisește o speculație, o distanță dialectică între sine și Dumnezeu. În acest caz, Dumnezeu nu este Totul, surprins cu pasiune și spontaneitate în dăruirea imediată a revelației Sale. Unul dintre cei mai severi asceți, Sfântul Ioan Scălmacul, spunea că Dumnezeu trebuie iubit așa cum un mire își iubește mireasa 3. Un îndrăgostit, cuprins cu pasiune de cineva, ar

spune: „Da, acesta este totul!.. Aceasta este viața mea!.. Asta este tot ce există!.. Tot restul este lipsit de valoare, pur și simplu nu există!” Sfântul Grigore de Nyssa, la limita admirației, izbucnește doar: „Tu, pe care inima mea îl iubește...” 4

Ateismul renunță doar la ideologie, sistem, speculație, care cel mai adesea îl induc în eroare pe om, dar niciodată la realitatea divină, care se revelează doar prin credință.

Tradiția patristică respinge orice definiție a lui Dumnezeu, căci Dumnezeu este mai presus de toate cuvintele omenești: „Conceptele creează idoli ai lui Dumnezeu, doar admirația cuprinde ceva”, recunoaște Sfântul Grigore al 5-lea. Pentru părinți, cuvântul „Dumnezeu” este în cazul vocativ, este un apel la Inefabil.

Nu sunt mai puține dificultăți cu omul, care l-au făcut odată pe Teofil din Antiohia să spună: „Arată-mi omul tău și îți voi arăta pe Dumnezeul meu”. 6 Misterul divin se reflectă în oglinda umanului. Apostolul Petru vorbește despre homo *cordis absconditus* , „omul ascuns al inimii” (1 Petru 3:4). *Deus absconditus,* Dumnezeul misterios, ascuns, și-a creat vis-à-vis-ul, *alter ego-ul Său: homo absconditus* , omul misterios.

Izvoarele vieții spirituale încep să curgă în „păsunile inimii” 7 , în acest spațiu al libertății și tocmai atunci când se întâlnesc acolo două ființe misterioase – Dumnezeu și omul.

„Cel mai măreț lucru care se întâmplă între Dumnezeu și inima omului este să iubești și să fii iubit”, spun marii asceți .

„Este imposibil să-L vezi pe Dumnezeu și să trăiești” (Exodul 33:20). Pentru Părinți, această avertizare biblică înseamnă: este imposibil să-L vezi pe Dumnezeu cu lumina minții noastre, nu este niciodată posibil să-L definim pe Dumnezeu, căci fiecare definiție este o limitare. Și totuși „El este mai aproape de noi decât suntem noi înșine”. Într-o asemenea profunzime a apropierii Sale uimitoare, Dumnezeu Își întoarce Fața către om și îi spune: „Eu sunt Sfântul” (Osea 11:9). Dintre Numele Sale, El alege tocmai ceea ce Îl ascunde cel mai mult. El este chiar „Trisagionul”: „Sfânt, sfânt, sfânt”, strigă îngerii într-un cântec de victorie, dezvăluind astfel caracterul incomparabil, absolut unic al Sfințeniei divine. Înțelepciunea, puterea, chiar și iubirea își pot găsi într-un fel asemănarea și asemănarea, dar sfințenia, dimpotrivă, nu are analogi în această lume, nu poate fi nici comparabilă, nici comparabilă cu nimic din această lume. Înaintea rugului aprins, în fața focului mistuitor, *Tu solus Sanctus, numai Tu ești Sfânt* (Apocalipsa 15,4), tot ce este omenesc nu este decât „țărână și cenușă”.

De aceea, atunci când sfințenia lui Dumnezeu este revelată, această agofanie evocă în om *un mysterium tremendum,* o venerație sacră, un sentiment irezistibil al *„cu totul altul* ” 9. Aceasta nu este nicidecum o frică de necunoscut, ci o groază mistică, foarte caracteristică și care însoțește fiecare manifestare a „numinosului” 10 : „Voi trimite groaza Mea înaintea ta”, spune Dumnezeu (Exod 23,27); sau din nou: „Scoate-ți încălțămintea din picioare, căci locul pe care stai este pământ sfânt” (Exod 3,5).

După ce a delimitat astfel abisurile de netrecut, Dumnezeu dezvăluie imediat coerența lor misterioasă: „Adâncul cheamă adâncul” (Ps. 42, 8) și „ca apa, față în față” (Prov. 27, 19). Dumnezeu, Iubitorul Omului, își transcende propria transcendență către om, îl scoate din nimicnicia sa și îl cheamă la rândul său să își transcendă imanența către Cel Sfânt. Omul poate face acest lucru, căci Sfântul divin a vrut să-și asume chipul și chipul său. Mai mult, „omul durerilor” dezvăluie „omul dorinței”: Magnetul etern, care atrage toată iubirea și ne pătrunde pentru ca noi să ne putem renaște în El. El spune fiecărui suflet: „Pune-mă ca o pecete pe inima ta, ca o pecete pe brațul tău, căci iubirea este tare ca moartea... flacăra ei este ca flacăra focului mistuitor al lui Iahve” (Ct. 8, 6).

De aceea Scriptura spune: „Fiți sfinți, căci Eu sunt sfânt” (Lev. 19, 2); când Apostolul Petru vrea să definească scopul vieții creștine, vorbește despre participarea la sfințenia lui Dumnezeu (2 Petru 1, 4; cf. Evrei 12, 10); tot așa Apostolul Pavel, când vorbește creștinilor, se adresează „sfinților” din Roma sau Corint. S-ar adresa Apostolul astăzi în același fel „sfinților” din Paris sau Londra și s-ar recunoaște un credincios modern în aceasta?

De îndată ce conversația se îndreaptă spre sfințenie, se activează un blocaj psihologic. Ne amintim de giganții de altădată, pustnicii și locuitorii coloanelor: unii îngropați în peșteri, alții ridicați pe coloane; în cele din urmă, acești „iluminați”, „egali cu îngerii”, par să nu mai fie din lumea aceasta. Sfințenia pare demodată, aparține trecutului, care a devenit străin, inacceptabil pentru formele intermitente, ritmul sincopat al vieții moderne. Astăzi, un locuitor al coloanelor nici măcar nu stârnește curiozitatea, ci doar întrebarea: la ce bun toate astea? Un sfânt este ca un yoghin, sau chiar mai grosolan – bolnav, inadecvat și, în orice caz – o creatură inutilă.

Lumea se desacralizează sub ochii noștri, fără a întâmpina nicio rezistență. Anterior, sacrul era un semn creat din materia acestei lumi și care se referea la „întregul diferit”, exprimând acest „întregul diferit”, mărturisind prezența sa cu acest semn. Dar oare acest „întregul diferit” îi spune ceva omului de astăzi? Pentru el, transcendentul nu mai transcende nimic, a pierdut orice legătură cu realitatea, nu există – acesta este un fapt. Și cât de simptomatică este aici apariția frecventă a unei astfel de forme de ateism precum *ateismul normal și*

organic. Departe de a părea o nevroză a civilizației, pare mai degrabă o expresie a unei anumite sănătăți, o stare mentală lipsită de orice anxietate metafizică, ocupată în întregime cu viața acestei lumi, pierzându-și sensibilitatea față de religios. O astfel de „profanitate", un astfel de scepticism zâmbitor și lipsit de iluzii, nu cucerește nimic, dar nici nu mai pune o singură întrebare despre Dumnezeu. Astăzi, a fi inteligent înseamnă a înțelege totul și a nu crede în nimic.

În cel mai bun caz, o astfel de poziție pune politicos sfințenia într-o cămară, departe de lumea oamenilor, ceea ce înseamnă că viața spirituală nu prezintă niciun interes pentru omul modern; el o consideră un obiect inutil, doar o povară, al cărei loc este în podul istoriei.

Dar asta nu e tot: chiar și, și poate mai ales, în mediul conformist de astăzi, religiosul evocă în sufletul sincer un reflex invariabil de plictiseală. Aceasta este plictiseala riturilor și a slujbelor într-un limbaj arhaic, plictiseala cântărilor naive a căror bucurie îmbietoare sună în zadar, plictiseala simbolismului, dezorientant în impenetrabilitatea sa, a cărui cheie pare iremediabil pierdută.

Este, de asemenea, lumea clericilor în robe negre, a integriștilor monotoni sau a progresiștilor în pantofi aspri, onești sau ridicoli; este, de asemenea, stilul pios al regulilor și exigențelor, cu adevărat ponderat. Există, de asemenea, mediocritatea „piilor" care se iau în serios, care își impun mentalitatea, constând în discursuri și predici salvatoare de suflete, ale căror formule goale *curg* în mijlocul inflației generale de cuvinte... Viața religioasă domesticită, adaptată social, democratizată dă naștere celor mai neatractive fenomene. Conținutul său intelectual este foarte superficial, la nivelul simplificat al manualelor învechite, pline de idei înguste și apologetici inacceptabile. La scară globală, acesta este un obstacol social uriaș, promovând ideologii dominante ostile sau indiferente religiei. Totuși, în fața Revelației, nu este vorba doar de om, iar miracolul bunului simț al omului este constant la lucru. În lumina unei analize serioase, devine rapid clar că, reunite de insuficiența lor inerentă, sărăcia metafizică a viziunii lor reciproce, religiozitatea obsoletă și ireligiozitatea progresivă sunt reduse la nimic într-o imanență care s-a închis în ea însăși.

Partea întâi. Întâlnire

I. Ateismul

Prin răspândirea sa pe scară largă, ateismul se afirmă și obține recunoaștere universală. Nu mai este privilegiul unei minorități iluminate, ci exprimă o normă unică pentru toate straturile societății. Civilizația s-a construit în mod conștient pe respingerea lui Dumnezeu, sau mai precis, pe negarea oricărei dependențe de dincolo. Într-adevăr, știința nu are nevoie de ipoteza existenței lui Dumnezeu. Pe

de altă parte, din punct de vedere moral, Dumnezeu fie nu este omnipotent, întrucât nu desființează răul, fie, dacă nu dorește să desființeze acest rău, El nu este iubire.

Construit pe negație, ateismul nu are un conținut metafizic propriu, nicio filozofie constructivă. Ateismul susținut constant rămâne rar, forma sa democratică dominantă este un ateism practic, lipsit de coloană vertebrală, dar convenabil. Dezbaterea filosofică are loc doar a *posteriori,* pentru a-i găsi o justificare și a-i confirma propozițiile. Dovezile sale nu sunt niciodată cu adevărat raționale și pur și simplu nu pot fi, s-ar întrerupe la mijlocul propoziției, deoarece sunt toate empirice, predominant utilitariste și pragmatice. Aceasta explică faptul că, la acest nivel, problema pur și simplu încetează să-l intereseze pe om: pentru el, preocupat mai degrabă de chestiuni politice și economice, un lucru precum credințele religioase nu înseamnă nimic mai mult. O astfel de atitudine este întărită de neîncrederea față de filosofi, adesea cei drepți, deoarece aceștia își trădează funcția socială, renunțând la ea retrăgându-se în scepticism.

Apostolul Pavel știa bine ce făcea atunci când își concentra predica asupra a ceea ce provoca inevitabil rezistența disperată a minții raționale. Întruparea va fi întotdeauna o nebunie și o ispită pentru gândirea umană, care, în critica sa istorică radicală, demitizează și distinge între Isus istoric și Hristosul doctrinei dogmatice. Starea arhaică a erudiției din secolele trecute îl face pe fiecare savant modern neîncrezător și puțin înclinat să ia în considerare așa-numita „revelație”. Nu se găsește nicio certitudine în punctul de plecare al evenimentului implicit și, în orice caz, adevărul ascuns în secole este inacceptabil pentru actualismul modern. Trebuie să alegem între fapte autentice și texte care sunt în mod clar derivate din mit. Faptul că Dumnezeu se plasează în timp și își încredințează adevărul unei mâini de discipoli obscuri și transmiterea nesigură a câtorva texte scrise acum douăzeci de secole este de neînțeles și chiar ofensator. Viața lui Isus apare ca o simplă colecție de povești amuzante, fără nicio garanție de obiectivitate. Cum poate un fapt întâmplător, abia observat de istorici, să ajungă la inima omului de rând în secolul al XX-lea? Cum poate un eveniment care a avut loc odată în timp și spațiu să revendice valoare eternă, autoritatea lui Dumnezeu și puterea universală de mântuire pentru fiecare om? Există ceva complet incongruent în aceasta , 11 chiar intolerabil pentru mintea critică. Desigur, omul Iisus ar fi putut foarte bine să existe în Palestina; ceea ce este inacceptabil nu este atât deificarea sa de către discipoli, cât însăși *întruparea lui Dumnezeu.* Un ideal moral, o concepție filozofică poate fi cel mult numită divină, dar un filosof va contesta dialogul dintre om și Dumnezeu-omul și îl va respinge pe Dumnezeu, care a luat formă umană și a vorbit ca un om obișnuit. Astfel, autoritatea mărturiei apostolice este epuizată și, odată cu ea, autoritatea Cuvântului: din lipsă de ascultători, este mai mult ca niciodată o voce care strigă în pustiul istoriei. Asemenea înțelepților atenieni din vechime, omul

obișnuit se distanțează de orice conversație: „Hai să vorbim despre asta altă dată. ” 12

Este necesar să fim foarte atenți la această dificultate reală și să avem o idee clară despre ce ne cere credința și care sunt motivele acestei cerințe. Din păcate, credincioșii și necredincioșii se ignoră complet unii pe alții, nu se înțeleg și aparțin unor tipuri antropologice diferite. Astfel, deja pentru Sfântul Grigore de Nyssa, o persoană care nu este mișcată de Duhul Sfânt reprezintă o specie umană aparte.

Credincioșii invocă naiv drept argumente frica de Judecata de Apoi sau anxietatea metafizică în fața morții; totuși, în stadiul actual al evoluției, învierea morților și toate problemele religioase clasice nici măcar nu ating conștiința ateului obișnuit; degenerarea a avansat atât de mult încât nici măcar în subconștient nu mai există urme ale lor. Asistăm la o mutație profundă a însăși bazei ființei umane.

Este important să înțelegem acest lucru, deoarece numai prezența unei vieți spirituale reale și a faptelor de sfințenie, ridicându-se deasupra mulțimii amorfe, va fi întotdeauna un spin ascuțit în coasta ateismului, care se pretinde a fi sistematic, moral și universal. Mai devreme sau mai târziu, atât ignoranța reciprocă a credinței vii, cât și ateismul militant, precum și coexistența lor pașnică devin imposibile. Vine un moment în care acestea se opun ascuțit și se exclud reciproc. Într-adevăr, există deja o abordare clară și evident eficientă a problemei credinței: confruntarea directă, care pune sub semnul întrebării ateismul și nu permite nicio fraudă, nicio eschivare, nicio „ignoranță salvatoare” din partea sa.

Ateismul se explică prin simplul fapt că Dumnezeu nu este necesar tuturor și existența Lui nu este imediat evidentă pentru toată lumea. În conștiința maselor, credința religioasă se reduce la exploatare, alienare sau compensare, dar odată ce se pășește dincolo de această demagogie prea primitivă – ceea ce este foarte ușor – critica se va lovi de o dificultate reală. Nu vorbim despre oameni indiferenți, nu ei sunt ceea ce ne interesează în acest caz, cel mai uimitor lucru este tocmai existența ateismului conștient, însăși posibilitatea unui astfel de ateism. Cum poate cineva să fie ateu?

Cu „a”-ul său negativ, cuvântul „ateism” neagă „teismul”, îl neagă pe Dumnezeu. Adevărata problemă este de a arăta cum poate face acest lucru și, în primul rând, de a specifica ce anume neagă. Cum definește ateismul științific „complexul lui Dumnezeu” înainte de a-l nega? - aceasta este întrebarea. Se dovedește că aceasta este doar o negare a unei anumite teologii școlare, a unei concepții antropomorfe și umane despre Dumnezeu, care nu depășește în niciun fel umanul și nu-L afectează în niciun fel pe Dumnezeu Însuși. Pe de altă parte,

din punct de vedere filosofic, este imposibil să negi ceva fără a afirma altceva. Ce anume se afirmă în locul lui Dumnezeu, negându-L? Dacă este vorba de protoplasmă, deja însărcinată cu viitorii săi profeți, atunci trebuie admis că o astfel de ipoteză este chiar mai problematică decât ideea complet simplă și onestă a unui Dumnezeu Creator.

A nega și a nu lua în considerare sunt moduri de raționament complet diferite. Un agnostic nu afirmă nimic și nu ia în considerare nimic. Se pot nega fie erori dovedite, fie lucruri care sunt evident imposibile. Astfel, ateismul insistă că Dumnezeu este evident imposibil. Cu toate acestea, știința ne insuflă o prudență extremă în judecățile ipotetice și mai ales în evaluarea a ceva ca fiind imposibil. Granița dintre posibil și imposibil se schimbă constant, astfel încât nu se mai știe unde ar trebui să fie, și ce se întâmplă dacă știința de mâine va arăta că ateismul este o înșelăciune imposibilă, o ignoranță impotentă, o relicvă a obscurantismului științific, mai rea decât notoriul „întuneric” al Evului Mediu? 13

Desigur, o astfel de schimbare de mentalitate nu este o chestiune de astăzi, dar lipsa acută a unei filozofii ateiste suficient de consecvente și constructive obligă deja ateismul academic, în noile sale forme, să adopte o poziție, în general, dincolo de problema lui Dumnezeu. Ateismul nu mai apare la sfârșitul argumentului, ci la începutul acestuia. Este un postulat nefondat, simplificat, precritic, care declară că existența lui Dumnezeu nu mai este o problemă filozofică 14 .

Ateismul simplificat în acest fel, pătrunzând în mase, nu mai provine din minți filozofice și este lipsit de orice dezvoltare intelectuală. Imperceptibil, se identifică cu situația istorică, se situează în rândurile condițiilor politice și economice. El contestă și își însușește toate eforturile din lupta împotriva foametei, războiului, nedreptății și face toate acestea cu atât mai ușor cu cât religia oficială, asociată cu un sistem învechit, împărtășește soarta acestuia din urmă și pur și simplu se dă la o parte.

În cele din urmă, nu Dumnezeu Însuși este contestat: „Să lăsăm cerurile preoților și vrăbiilor”, spunea Heine; ci tocmai prezența Sa în lume, înrădăcinarea ființei umane în El, este ceea ce este negat cu insistență. Această negare este facilitată de Dumnezeu Însuși, care se arată, dar nu se dovedește. Dacă pornim de la experiență, este evident că omul poate găsi omul, poate chiar suferi pentru el, fără ca zeii să se implice; prin urmare, cel puțin în aparență, cu cât omul este mai om, cu atât este mai puțin religios și cu atât se poate simți mai mult singurul creator al destinului său și stăpânul Istoriei.

În cele din urmă, ateismul nu mai apare ca un epifenomen, un produs secundar accidental al condiției umane, ci devine esențial, ca, de exemplu, în *doctrina marxistă.*

Comunismul există doar în perspectiva umanismului integral: la urma urmei, conform premiselor sale, omul este singura realitate a Istoriei. El poartă în sine principiul propriei geneze – crearea omului de către om. Istoria se formează prin relații dialectice, relații de reproducere a omului și de transformare a naturii în natură umană. Omul, așadar, este doar așa cum s-a creat pe sine. De la „a avea" (incompletitudinea posesiunii) trece la „a fi" (completitudinea ontologică), își stăpânește întreaga ființă, se creează pe sine. „Mintea umană" unică este îndreptată spre om, trezește atracția unei persoane față de alta. La apogeul conștiinței sale, libertatea este descifrată și afirmată ca o „necesitate conștientă" a creării propriei esențe, o ascensiune către omul social, integral și universal.

Este important să înțelegem că ateismul militant este tocmai precomunist, întrucât este strict limitat de propriile poziții. Negarea lui Dumnezeu, dovezile inexistenței Sale, interpretarea filosofică a contradicțiilor inerente religiozității, constituie doar partea preliminară a dezvoltării dialectice; în fața practicii, toate acestea devin inevitabil sfera abstracției. Un om al epocii ateismului militant, chiar și unul care îl profesează în cel mai bun mod posibil, este totuși un om abstract, întrucât critica, chiar și critica marxistă, este o operațiune pur intelectuală.

În momentul distrugerii radicale a tuturor formelor de alienare, alienarea religioasă va dispărea automat, fără eforturi serioase. Umanismul absolut este cu adevărat ateu, aceasta este starea reală de lucruri.

La sfârșitul evoluției istorice nu va mai rămâne loc pentru ateismul militant și critic, deoarece odată ce și-a atins scopul – *telos* 15 – problema religioasă a existenței lui Dumnezeu nici măcar nu se va pune și, în același timp, ateismul teoretic și abstract își va fi supraviețuit timpului și va dispărea complet. Religia, teismul și ateismul vor împărtăși aceeași soartă și vor deveni săli de muzeu. Într-adevăr, în epoca de aur actul conștiinței individuale ar fi generic și autosuficient, în el întreaga lege a rasei ar fi concentrată și pe deplin prezentă, până în punctul în care problema primului strămoș ar dispărea de la sine. Fiecare întrebare despre origini obligă pe cineva să părăsească experiența, te întoarce la o stare de gândire reflexivă trecută, cheamă din nou omul și materia în discuție și, prin urmare, le privează existența de plenitudinea lor, ceea ce echivalează cu recunoașterea non-esențialității lor. Cu toate acestea, comunismul nu este un postulat filosofic, ci un act care completează istoria. Omul socialist, apariția sa – aceasta este singura sa dovadă; fiind irefutabil, va dovedi mai mult decât o dovadă – revelație! Prin urmare, comunismul începe după ateism,

este *praxis,* transformarea lumii. Refutarea practică decisivă, *o* dată pentru totdeauna, marchează începutul unei noi ere.

Negarea lui Dumnezeu a făcut posibilă afirmarea omului; odată realizată, elimină nevoia de a nega sau propaga orice. Starea psihologică a omului socialist face inutil ateismul speculativ al negării, iar cercul se închide asupra omului, care este totul, asupra esenței sale absolutizate, divinizate. La acest nivel – la fel ca Dumnezeu, care nu își pune întrebări despre Sine Însuși – omul total nu va mai putea pune întrebări despre propria realitate.

Această metodă este imediat evidentă - simplificată, pre-filosofică. Transcendentul invizibil este declarat inexistent, nu direct, ci din punctul de vedere al materiei, întrucât diminuează realitatea materialului, autosuficiența sa și eludează obiectivitatea constructivă a conștiinței. De asemenea, este important că comunismul integral, odată ce a luat o anumită poziție, prin abolirea ateismului critic, ar elimina și chiar condițiile care dau acces la acesta, adică ar distruge orice posibilitate de verificare a propriilor sale fundamente. Ateismul critic este doar un postulat al unui anumit adevăr, care îl distruge pentru totdeauna. Prin acțiunea sa finală, elimină condițiile propriei sale actualizări.

Se pare că, înainte de venirea omului total, negarea existenței lui Dumnezeu, fiind pur pragmatică, se dovedește a fi insuficientă, dar după o astfel de venire încetează să mai existe cu totul, adică în niciunul dintre cazuri nu funcționează ca o negare în sensul propriu al cuvântului. Legea și faptul se află pe planuri diferite, iar decalajul dintre ele nu permite ca unul să se refere la celălalt. O astfel de lipsă acută de conexiune dialectică face ca orice demonstrație ateistă marxistă să fie extrem de fragilă, incoerentă și instabilă în fața cercetărilor filosofice serioase.

Astfel, ateismul efectiv este mai mult decât ateism, este ceva complet diferit, deoarece se situează dincolo de ateismul propriu-zis și de problemele sale. Este posibil doar pentru omul viitorului, prin urmare, nu există încă și nu va exista până la apariția comunismului, iar pentru un necomunist este și mai inacceptabil. Este un fetișism pur al materiei, care scoate la iveală un om-zeu din adâncurile sale. Această viziune explică bine de ce în Rusia, în situația actuală, rămâne un anumit loc atât pentru biserică, cât și pentru critica otrăvitoare a religiei: pentru perioada precomunistă acest lucru este firesc. Asistăm la o luptă fără speranță, din care ateismul critic nu poate scăpa decât prin fabricarea fantastică a mitului viitor pe care l-a plănuit.

Pe cât de puternic este marxismul din punct de vedere politic și economic, pe atât de slab este din punct de vedere filosofic. Conceptul de materie din marxism nu are nimic în comun cu conceptul de materie din fizica modernă. Când Marx,

nu fără un anumit lirism, spune că rațiunea este „circulația materiei", el scoate la iveală un romantism prăfuit. O regresie intelectuală evidentă reduce marxismul la nivelul unui monism pancosmic foarte arhaic. Într-adevăr, este o filozofie în care universalitatea materiei este explicată prin emanație. Colectivul socialist este singura formă concretă de existență organizată; tot ceea ce se abate de la această „linie generală" ce marchează contururile pleromei socialiste – individualitatea, de exemplu, sau o personalitate care vrea să se separe sau, ceea ce este mai rău, să se opună sieși – este erezie și, prin urmare, doar o abstracțiune. Dumnezeu împiedică orice totalizare; El nu poate deveni unul dintre elementele acestui sistem și, prin urmare, se dovedește a fi și o abstracțiune *prin excelență.*

Plenitudinea marxismului exclude existența lui Dumnezeu, dar pretinde că posedă toate atributele divine. Aici, în marxism, argumentul ontologic este recunoscut în mod paradoxal: în starea ultimă, în starea de protoplasmă divinizată, perfecțiunea și existența coincid.

Acest caracter atotcuprinzător al marxismului îl transformă într-un fel de religie falsă. Marx a creat mitul unui proletariat-mesia colectiv, singura clasă liberă de păcatul originar al exploatării; prin suferința sa, acest popor ales mântuiește și mântuiește omenirea și o conduce spre pământul făgăduit al împărăției.

Materia își atinge apogeul în conștiința infailibilă a lui Karl Marx. Doctrina sa este un adevăr imuabil și universal, valabil atât pentru pământ, cât și pentru nenumăratele lumi ale universului – materia este aceeași peste tot. Este imposibil, însă, să răspundem la întrebarea pusă de metamorfoza marxistă: cum evoluează materia în conștiință, cum devine capabilă să se perceapă pe sine și să se recunoască ca supramaterie? Cum era ea, acea maimuță uimitoare, și ce se întâmpla în capul și sufletul ei când a descoperit pentru prima dată că este o ființă umană? 16 Aici „mai marele vine din mai mic", consecința conține „ceva", „un ce necunoscut", care nu are nicio urmă în premise, iar aceasta este proprietatea unui miracol. Dintr-un anumit motiv, materia, înzestrată cu „mișcare proprie", a cărei cauză nimeni nu o poate stabili, se mișcă inexorabil nu spre absurd, ci spre logosul supramateriei.

Într-un acces de autocritică, comunismul modern recunoaște că l-a neglijat pe omul însuși, singurătatea sa

- aceasta este intriga preferată a romanelor sovietice moderne. Dar, așa cum a spus pe bună dreptate un mare matematician, Whitehead, „Dumnezeu este ceea ce omul face din singurătatea sa..." și încet, dar sigur, acest om este zguduit de gândul captivant: să se opună cuiva

– înseamnă a aduce un omagiu existenței sale...

În lumina unei analize serioase, materialismul dialectic se dovedește a fi antidialectic, reacționar și demodat, întrucât rezolvă problema lui Dumnezeu fără a o pune vreodată cum se cuvine, o rezolvă împotriva omului, împotriva dăruirii fundamentale a ființei sale. Aceasta este frustrare și alienare inversă. Dumnezeu pare a fi lipsit de umanitate, dezcorporat. Ne putem întreba: ce primește omul în schimb și ce se va întâmpla când, după ce a inversat schema lui Feuerbach, Dumnezeu va deveni conștient de această privare și își va însuși în mod decisiv tot ce este uman - *totus Christus* - și aceasta va fi Judecata?

„Dați-i omului această lume, și nevoia unei alteia va dispărea”, spune exigența demagogică folosită de ateu pentru a gestiona această lume. Practica, înlocuind adevărul, pune accentul pe eficiență și productivitate în sectoarele tehnice, ceea ce explică succesele lor rapide, întotdeauna posibile, dar întotdeauna temporare, ținute în „pauzele” Istoriei și echilibrul eșecurilor sale.

În Rusia Sovietică, Biserica acceptă pe deplin știința și tehnologia, declarând că existența lui Dumnezeu și misticismul ateu nu sunt chestiuni științifice. Ea ridică acordul complet dintre religie și știință la rang de principiu și acceptă fără obiecții socializarea proprietății, grija față de aproapele și pacea pe pământ, întrucât aceasta corespunde adevărului evanghelic. Un astfel de comportament dezarmează și dezorganizează ateismul critic, care nu are argumente mai potrivite. Ierarhii se referă calm la istorie, spunând: „În ciuda greșelilor și eșecurilor creștinilor, creștinismul există și va exista întotdeauna, pentru că veșnicia lucrează pentru noi, pentru om și pentru timp”.

O formă destul de răspândită de ateism metodologic este *scientismul.* Viziunea sa simplificatoare este periculoasă, deoarece poate face sufletul steril de orice fertilitate religioasă. Omul modern este atât de constant expus acestui pericol, care decurge din contextul cultural și tehnic al vieții sale, încât cade treptat sub puterea lui, și inconștient, pentru că este literalmente în aer.

Într-adevăr, mentalitatea sectară, semi-științifică a scientismului este răspândită uniform pe paginile presei populare. Scientismul este închis oricărei idei care amenință să-l depășească, oricărei transcendențe și încearcă, fără a interveni asupra vreunui zeu, să ofere o imagine exhaustivă a lumii prin propriile metode: universul se formează, pe măsură ce se extinde, viața începe să se dezvolte timid în el, iar omul este o „creatură în devenire”. Totul poate fi explicat pe baza datelor inițiale, iar tot ceea ce există nu este mai mult decât o împlinire parțială a posibilităților inerente lucrurilor. Pătrunzând în secretele naturii, omul nu dovedește că Dumnezeu nu există, ci pur și simplu încetează să mai simtă nevoia de El.

Totuși, în ciuda optimismului său aparent, scientismul de astăzi și-a ars deja aripile, deoarece și-a atins foarte repede propriile limite. Nu mai este dogmatic și nu le promite oamenilor niciun „beneficiu”. Demonstrându-se că nu are nici puterea de a rezolva conflicte, nici tăria de a consola în suferință sau de a spune „ridică-te și mergi”, și-a pierdut tot atractivitatea, deoarece în loc de adevăr oferă doar soluții pragmatice și imediate, hipnotizând pentru scurt timp mulțimea cu strălucirea posibilităților tehnice. Asemenea ucenicul vrăjitor, el însuși a căzut sub puterea acestor notorii „posibilități inerente lucrurilor”. Nu este nicidecum stăpânul viitorului și este familiarizat cu frica de necunoscut. Totuși, cu o conștiință atât de deformată și limitată, este greu de înțeles de ce chirurgul nu descoperă nicio urmă a sufletului sau tovarășul nu întâlnește îngeri, deoarece faptul că sufletul și îngerii sunt prin natura lor realități spirituale invizibile pur și simplu nu-i vine în minte în acest caz. Poate o ființă care trăiește în trei dimensiuni să nege existența unei sfere care le transcende și care este cu adevărat sfera „posibilităților inerente lucrurilor”? Mintea îndrăzneață a matematicienilor este din fericire liberă de astfel de limitări.

Viziunea cauzală reprezintă conținutul interior al ființei așa cum este transferat în exteriorul său și, prin urmare, nu recunoaște noutatea ireductibilă a activității spirituale. Cu toate acestea, chiar și dialectica marxistă depășește cauzalitatea simplificată și arată dependența reciprocă dintre conștiința umană și istorie: în ea, una acționează asupra celeilalte, iar reacțiile aici nu sunt niciodată pasive. La această viziune se adaugă psihanaliza profundă, care arată că biopsihologicul nu este doar produsul factorilor activi, ci și reacția și *expresia creativă* a omului: alături de cauzalitate există și un dinamism interior, un scop final urmărit de rațiune, o direcție conștientă și spirituală. La fiecare „ce” se adaugă „pentru”, la fiecare afirmație de tipul „asta este aceea” se adaugă: „asta este aceea și mai mult”: astfel, o statuie este doar marmură, dar și armonie și frumusețe; o ființă umană este doar un proces biochimic, dar și un spirit și un copil al lui Dumnezeu, adică, motivația este întotdeauna adăugată cauzei. Viziunea cauzală explică omul ca produs al structurilor bio-psiho-sociologice, dar aceste elemente sunt întotdeauna ambivalente, ele nu numai că explică, ci și *exprimă* omul, vorbesc despre aspirații și planuri care îl depășesc și transcend abordarea științifică.

Știința de astăzi nu mai reduce cel mai înalt la cel mai jos, ci recunoaște structuri în trepte, niveluri și planuri diferite. Atunci când fenomenologia tinde să afirme continuitatea tuturor acestor planuri, amestecate și reductibile unele la altele, atunci când afirmă „asta este doar asta și acela”, ea depășește metoda descriptivă și trece la ontologia întâmplării pure și a unei lumi închise în completitudinea ei. Diferența radicală a ordinelor în sensul pascalian al cuvântului 17 rămâne un fapt de nezdruncinat. Materialismul nu poate găsi în conceptul de materie un motiv suficient pentru a-L nega pe Dumnezeu și transcendentul, dar contrariul nu este mai puțin adevărat: credinciosul nu își

întemeiază credința în Dumnezeu pe materie. Cel Mai Înalt este de o natură diferită, este radical ireductibil și, prin urmare, nicio metodă științifică, nici măcar materialismul, nu i se poate opune și astfel lasă planul metafizic complet deschis.

Adevărata știință se autoevaluează destul de sobru și onest și admite deschis că este doar o ipoteză, oferind o interpretare satisfăcătoare a faptelor cunoscute și o interpretare temporară, constant revizuită. Raționalismul științific, pornind doar de la procese imanente, nu este niciodată suficient sau definitiv; omul de știință ateu amestecă întotdeauna emoțiile cu obiecțiile obișnuite la adresa credinței religioase; „obiectivitatea" notorie a omului de știință este un mit; el are propriile reacții umane, iar poziția sa poate fi redusă la simplu agnosticism. Știința nu are nicio influență nici asupra argumentelor inimii, nici asupra alegerii metafizice.

Pentru un om de știință de clasa lui Einstein, studiul vieții duce inevitabil la ideea de ordine. „Nu am găsit niciodată nimic în știință pe care să-l pot opune religiei", spunea el. Adevărata știință este umilă; știe că fiecare explicație a ei nu face decât să amâne adevărata dificultate. „Cel mai mare mister este însăși posibilitatea existenței unui minim de știință." 18 Știința însăși, în ansamblu, este un mare mister. „Cel mai mare sentiment pe care îl putem experimenta este sentimentul mistic. Acesta este germenul oricărei științe adevărate." 19 Lavelle vorbește despre „prezență totală", 20 care induce o atitudine rugătoare, iar la René le Senn reflecția filosofică trece în rugăciune.21

Notoriul ateism *din oficiu* al oamenilor de știință a ieșit în sfârșit din modă. Cu cât mintea este mai științifică, cu atât rezistă mai mult absurdului și presupune că există un sens în lume, chiar dacă nu-l poate formula științific. Menținând un respect profund pentru mister, ea deleagă această sarcină unei alte competențe; ca să-l citez încă o dată pe Einstein: „Cel mai de neînțeles lucru din lume este că lumea poate fi înțeleasă." Ceea ce mintea stăpânește nu ar putea fi niciodată Dumnezeu, cel mult o amprentă a gloriei Sale, o urmă sclipitoare a Înțelepciunii Sale. Mintea poate descoperi doar componentele imateriale ale misterului, dar nu le poate explica. Acolo unde resursele minții sunt epuizate și ultima sa săgeată, mitul, este trasă în inima existenței, acolo apare un mister 22 , care, deși nu permite înțelegerea esenței sale, poate trezi presimțirea a ceva extraordinar de important. Misterul nu este ceva ce conținem, ci ceva care ne conține.

Cât despre *filosofia existențială,* aceasta pare mai degrabă nostalgică decât agresivă. Pesimismul său pare bine gândit. Unul dintre aforismele lui Heidegger dezvăluie o parte de masculinitate în disperarea fără speranță: „Omul este un zeu neputincios".

Toate acestea, desigur, se duc înapoi la Kierkegaard, la reacția sa furioasă împotriva raționalizării hegeliene a realității. Speculația panlogică nu aduce

ordine în realitate, nu aduce mântuire și, prin urmare, geniul lui Kierkegaard își concentrează gândirea, foarte individuală și cât se poate de concretă, asupra întrebării religioase: ce ar trebui să fac cu mine însumi, cu alte cuvinte: cum pot fi mântuit? Experimentul de autocunoaștere pe care l-a întreprins este unul dintre cele mai perspicace, anticipând psihologia profundă. În locurile secrete ale sufletului, el descoperă frica și un sentiment a priori de vinovăție, care par să dezbine o persoană și să-i insufle iadul - în aceste adâncimi se naște setea de mântuire. Singura alternativă pune o persoană în fața unei alegeri între neant și absolut și îi oferă isprava credinței, contemplându-L pe Hristos, care a devenit contemporan al fiecărui suflet; a aluneca în metafizica idealistă înseamnă, dimpotrivă, a te ascunde de judecata lui Dumnezeu.

Mintea umană poate lucra doar între început și sfârșit, căci numai între ele se situează, motiv pentru care această sferă intermediară a imanentului nu are niciun fundament ontologic. Doar frica de nimic poate forța imanența să pătrundă și să conducă la „cu totul altul" al experienței religioase. Și pentru că este „altul", cere răstignirea minții raționale și cheamă la o „judecată răstignită". Cazul lui Avraam ilustrează transcendența eticii prin nebunia Crucii. De atunci, singura dovadă autentică a Adevărului este martirul. Omul în sine nu este nimic mai mult decât un Paște de tranziție. Revolta pascală – tranziția – transformă *transitus* în *transcensus* [23] , aici moartea însăși capătă sens ca fiind creștină; nu mai este un oaspete nepoftit, este de acum înainte experimentată ca o mare inițiere în misterul eternității.

Totuși, teologia dialectică, teologia Crucii, nu este încă teologia Parusiei – Dumnezeul lui Kierkegaard, la fel ca Dumnezeul lui Karl Jaspers, rămâne un Dumnezeu absolut transcendent. Omul aici nu este în Dumnezeu, iar Dumnezeu nu este în el, omul este doar *în fața* lui Dumnezeu, nu este abandonat de o sete tragică, nu este încă familiarizat cu misterul imanenței lui Dumnezeu și cu căsătoria mistică a fiecărui suflet cu Dumnezeu. Kierkegaard nu știa că, unindu-se cu Regine Olsen, sufletul său se poate uni cu Hristos.

Heidegger revine din nou la formula „Omul este un Eu existent". Existența precede esența, aceasta înseamnă că omul se creează pe sine, nicio esență nu-i determină soarta, până în punctul în care omul nu are o natură, ci are Istorie.

Aruncat în coexistență cu ceilalți, constant „într-o situație", omul obișnuit nu rezistă în mod fatal lumii. Grijile, această bază imuabilă a vieții, îi distrag atenția, o îndreaptă către „neființă" și obscurează ființa reală; înstrăinat de sine însuși, omul își pierde adevăratul „Eu" și alunecă într-un „cineva" anonim și impersonal, *das Man.* Lumea construită din griji este iluzorie, fantomatică și înșelătoare, deoarece grijile fac pe cineva să uite de real: de „Eu" și de libertatea sa. De aceea, „Eul" – și aceasta este întreaga tragedie a omului – este cu

adevărat eliberat doar pe fundalul Neantului, această pânză rudimentară pe care se proiectează inevitabila experiență a morții.

Nimicul și Libertatea singure nu sunt condiționate de cauze și temeiuri, *sunt nelimitate* și, prin urmare, sunt înrudite. Într-adevăr, singura limitare a libertății este nimicul; ea își dezvăluie limitele doar în sentimentul morții, care este în esență concret, personal, inevitabil. Numai o astfel de transcendere a preocupărilor față de moarte oferă experiența libertății absolute 24. Mai mult – și acest lucru este foarte semnificativ – conștiința morții evocă hotărârea de a realiza toate posibilitățile de libertate și, astfel, de a-ți asuma întreaga responsabilitate pentru „eul" în fața propriei sorti.

Sentimentul metafizic generat de frica de moarte dă experiența finitudinii existenței temporale, dar dezvăluie și faptul că, fiind bazată pe griji, este o evidentă inexistență. Teza fundamentală a lui Heidegger devine clară, redusă la celebra formulă *Freiheit zum Tode,* libertate până la moarte, - grandoarea sa tragică îi dezvăluie omului „ființa sa până la moarte", *Sein zum Tode.*

Sarcina etică este de a transcende lumea grijilor în isprava libertății, responsabilă de destin. Este evident legată de etica stoică: muritorul neputincios se declară zeu. Neresponsabil pentru existența sa forțată, el își acceptă libertatea de judecată și, prin urmare, soarta sa, oricare ar fi rezultatul final. Își impune datoria de a judeca, libertatea sa nu este astfel în întregime arbitrar pur, dar rămâne un judecător neputincios din cauza lipsei unui criteriu obiectiv de judecată - adică o axiologie a valorilor în raport cu Absolutul. Nu este acesta judecătorul pocăit al lui Camus?

Numai subiectivismul extrem, profund, serios și cu adevărat tragic, poate condiționa o astfel de viziune. Filosofia nimicului este o teologie fără Dumnezeu, locul lui Dumnezeu este dat Nimicului, iar proprietatea Nimicului este de a anihila. Totuși, acest impas fără speranță s-ar putea dovedi a fi o salvare. Heidegger nu va scrie niciodată un al doilea volum *din Ființă și timp – Sein und Zeit* – pentru că observă deja că filosofia sa nu este o explicație, ci o descriere, nu o negare a lui Dumnezeu, ci o anumită așteptare a Lui… 25

Sartre dezvoltă tezele lui Heidegger. Psihanaliza sa existențială creează o mitologie a ființei-în-sine și a ființei-pentru-sine, a ființei și a neantului. Perspectiva devine mai complexă, deoarece ființa este divizată, iar neantul este divers. Ființa-în-sine este incompatibilă cu ființa-pentru-sine, fiecare dintre ele se afirmă pe sine și se distrug reciproc. Unirea acestor realități, adică unificarea esenței și a existenței într-una singură, este declarată imposibilă – astfel, ideea de Dumnezeu este radical negată, deoarece El este o astfel de uniune.

Ființa-pentru-sine (conștiința, idealismul) este dinamică și schimbătoare în alegerea căilor sale și se prezintă ca o breșă în ființa-în-sine statică (ființa, realismul). Auto-punerea este o respingere a ordinii imuabile, o respingere, în primul rând, a propriei predeterminari. Afirmându-și libertatea ca independență față de lume, față de ființa-în-sine, ființa-pentru-sine se complace în negare, distruge neobosit și astfel mărește breșa neființei în ființa-în-sine statică, o plasează la granița cu nimicul.

Negarea începutului și a sfârșitului, singurele din care este posibilă ieșirea spre transcendent, face libertatea tragică, o plasează în afara iertării posibile la început și a justificării posibile la sfârșit. Conflictul dintre existența opresivă a unei lumi lipsite de sens, unde fiecare valoare este iremediabil falsă, și mintea umană, plină de nevoia de sens, devine inevitabil. Omului îi rămâne doar libertatea de a nega lumea care neagă omul.

Omul este teribil de singur în teribila și absolută sa libertate, pentru care însă, așa cum scrie Heidegger, își simte întreaga responsabilitate. Astfel, făcând din libertate o formă de adevăr (deși este doar condiția ei), existențialismul ajunge logic la afirmația: „omul este condamnat la libertate”. Condamnat, întrucât nu este creatorul ființei sale, și liber, întrucât este pe deplin responsabil. Sartre aparține cu siguranță marii școli franceze de moraliști.

O analiză a relațiilor umane arată că acestea sunt afectate de nesinceritate: astfel, „ființa-pentru-sine” încearcă să transforme o altă „ființă-pentru-sine” în „ființă-în-sine”, să facă din subiect un obiect. În cele din urmă, riscă să se transforme într-o „ființă-în-sine” statică, înghețată în propriile amintiri sau planuri. Fie îl luăm în posesie pe celălalt, fie cădem noi înșine în puterea lui. Relația noastră cu celălalt este întotdeauna o minciună și, prin urmare, ceilalți sunt un adevărat infern pentru „eu”.

Dacă marxismul este filosofia universalului, atunci existențialismul lui Sartre, dimpotrivă, este filosofia a ceea ce nu poate fi universalizat. Aici universalul este expresia abstracției extreme, în timp ce concretul este individual. Realitatea sa apare doar în lumina unei rupturi, a unei fracturi, a unei discontinuități, a liberului arbitru, a absurdului. Este clar că orice idee de Dumnezeu - Cel Care acoperă toate rupturile, transformă multiplicitatea în unitate și afirmă Sensul - ar devaloriza tragedia existenței, ar aboli singurătatea, ar limita arbitrariul și ar diminua semnificația autonomă a responsabilității absolute.

Trebuie să fim foarte atenți la această chestionare existențială, care este foarte semnificativă din punct de vedere filosofic. Ea răstoarnă optimismul ipocrit al filosofiilor religioase, în care răul slujește binelui și astfel încetează să existe ca rău, făcând moartea lui Dumnezeu pe Cruce inexplicabilă. Într-adevăr, pentru

Sartre, Dumnezeu ar diminua radicalismul răului, al nenorocirii, al vinovăției. În aceasta se poate recunoaște kantismul, care a devenit o religie, dar a pierdut postulatul rațiunii practice, kantismul fără Dumnezeu. Rigorismul kantian atinge aici paroxismul său: Dumnezeu contrazice absolutul exigențelor etice și tocmai acest caracter absolut cere o etică fără Absolut. Cel mai paradoxal lucru aici este că disperarea, în punctul său extrem, se raportează involuntar la chiar Absolutul declarat imposibil. În tăcere (pentru a-și salva măreția), existența promovează valoarea, argumentul ontologic este negat, dar acest lucru o face doar mai distinctă. Tocmai absența lui Dumnezeu face în cele din urmă lumea absurdă și fără speranță și, prin urmare, ea singură justifică pozițiile extreme ale existențialismului. Nu există, desigur, niciun răspuns la întrebarea acestei stări de lucruri, nici măcar o întrebare, întrucât în această lume fără un scop final nu există „judecător". Cu toate acestea, chiar și în negare, Dumnezeu servește aici drept punct de referință: *totul este gândit în raport cu absența sensului divin.* Dostoievski a arătat că suferința extremă trece în autoadmirare în suferință și că nu mai există nicio cale de ieșire din această stare: bucuria suferinței distruge orice posibilitate de a o transcende.

Cu cât o persoană este mai liberă, cu atât este mai singură și mai străină de lume. În aerul rarefiat al înălțimilor, munca de autoafirmare constantă, de autoinventare, de auto-postulare se ridică deasupra fricii și disperării – dar dă oare dreptul la arbitrariu, iar dacă nu există Dumnezeu, atunci totul este permis? Pentru Sartre, care era, fără îndoială, familiarizat cu teribila întrebare a lui Dostoievski, un argument suficient pentru a nu comite atrocități este absolutitatea libertății, căci aceasta este legată de valori, chiar dacă acestea sunt accidentale și artificiale. Adică, un eveniment atinge pe de o parte viețile altora. Când o persoană se postulează pe sine, îi postulează pe ceilalți laolaltă. A fi liber și a rămâne cinstit și sincer înseamnă a te afirma moral, a avea o conștiință curată. Un criminal, dimpotrivă, își încalcă integritatea ființei și alegerea – conștiința sa este necurată.

Existența „într-o situație" este inclusă în istorie, iar marxismul, în teoria sa despre evoluția socială, dă sens istoriei. Aici va căuta Sartre o posibilă comunicare umană. În mod ciudat, abisul libertății provoacă amețeli, dezgust, greață. S-ar putea spune că trebuie să plătești pentru impostură – acest lucru a fost atât de bine prevăzut de Dostoievski: el spunea că omul nu poate purta niciodată jugul libertății, iar marxismul oferă cele mai mari posibilități de a scăpa de acest dar regal. Sartre recunoaște: „Nu ajung la nimic, gândul meu nu-mi permite să creez nimic și, prin urmare, nu există altă ieșire decât marxismul" (Critica rațiunii dialectice). Cu toate acestea, rămâne o contradicție insolubilă: marxismul exagerează semnificația materiei pentru a o face creativă, în timp ce existențialismul, dimpotrivă, o orbește, preferând să lupte împotriva ei și să-l țină pe om în înfrângere.

Nietzsche și apoi Sartre proclamă moartea Adversarului fără a reuși vreodată să-L alunge complet. Sunt constant bântuiți de umbra Lui, căci cealaltă latură a lui Dumnezeu este clar prezentă în fiecare gând despre om. Avansul rapid al omului către supraom s-a împiedicat de impotență și s-a încheiat cu un eșec. Freud dezvăluie misterioasa vină originară: „uciderea Tatălui"; omul care o comite nu mai poate face față mustrărilor de conștiință; nevroza colectivă începe aici. Pesimismul profund al ultimelor opere ale lui Freud se datorează intuiției sale târzii. Utopia sa despre fericirea umană s-a prăbușit, iar resemnarea sa este amară. Pe de altă parte, supraomul a eșuat, iar ateismul perfect al umaniștilor este sortit eșecului.

Malraux în „Metamorfoza zeilor" recunoaște: pentru a se regăsi pe sine și a-și asuma propria divinizare, omul trebuie să depășească complexul persistent al Absolutului. Este el capabil de acest lucru? Freud, ca psihoterapeut, răspunde negativ. Deși la Sartre omul îl ucide pe Dumnezeu pentru a putea spune: „Eu exist - prin urmare, Dumnezeu nu există", dar chiar și pentru Sartre această putere a libertății își dezvăluie vidul și deșertăciunea neantului. Cea mai consecventă etică este la A. Gide, singurul său principiu fiind acela de a merge până la capătul sinelui, de a respecta *cu sinceritate* acele reguli pe care fiecare și le stabilește prin propria sa voință liberă.

Totuși, impunitatea de care se bucură fiecare ateu în timpul existenței sale pământești nu este ultimul cuvânt, deoarece moartea îi păzește cu gelozie secretul. Demonul îi povestește lui Ivan Karamazov povestea unui ateu iluminat: după moarte, descoperă că realitatea diferă de ideile sale progresiste. „Nu accept asta", exclamă el, „pentru că contrazice convingerile mele" și se întinde peste drum. Este condamnat să meargă până când ceasul său se dezintegrează în părțile sale componente.

Ca răspuns la Sartre, Merleau-Ponty spunea: omul nu este condamnat la libertate, el este condamnat la sens, cu alte cuvinte, el este chemat să dezvăluie sensul existenței, în primul rând, sensul libertății însăși 26 .

Trebuie să recunoaștem semnificația existențialismului, care și-a concentrat întreaga reflecție asupra libertății. Libertatea este o evidentă fundamentală pentru mintea umană, este condiția activității creatoare a omului. Dar, în acest sens, ea nu poate proveni din lume, din sistemul ei de dependență și coerciție, altfel decât prin contrazicerea ei înșiși. Este evident, așadar, că libertatea este transcendentală lumii, își are originea în altă parte, este oferită ca *un dar regal.* De aceea, în filosofia profundă a lui Karl Jaspers, aceasta indică în mod clar către *Dătător,* mărturisește convingător existența lui Dumnezeu. Meritul lui Jaspers este că a văzut în libertatea umană dovada existenței lui Dumnezeu. Aici descoperim locul de naștere al libertății, zona în care aceasta își are rădăcinile și,

prin urmare, conduce la Dumnezeu. Dumnezeu este cel care inspiră pe cineva să fie cu adevărat liber, iar acest lucru face ca libertatea să fie diferită de toate relațiile de dependență, cum ar fi teonomia kantiană. Dumnezeu a creat „a doua libertate"; omul răspunde acestui dar al lui Dumnezeu oferindu-se pe sine ca dar, moare și învie în armonia a două libertăți, în această experiență recunoscând și găsind sensul propriei existențe. Libertatea nu este niciodată un obiect pentru om, nici măcar o acțiune, ci mai degrabă un răspuns creativ adresat Dătătorului, un răspuns la invitația Lui de a sta în libertatea slujirii și mărturia principiilor cerești ale ființei umane.

Mai există o formă destul de răspândită de ateism – *psihologismul* . O conștiință orientată în acest fel încearcă să vadă în toate sentimentele religioase doar o funcție a psihicului, o realitate psihologică subiectivă; ea reduce religia fie la cauzalitatea productivă a intențiilor, fie la sublimarea instinctului. Fiecare manifestare a omului ne întoarce într-adevăr la realitatea noastră prezentă, dar în același timp o extinde, conduce la ceea ce ne face să devenim mai pe deplin noi înșine; ea rupe cercul vicios al imanenței și se referă la transcendent. Și aici psihologia profundă și geniul lui Jung joacă un rol decisiv. Jung a arătat frumos că un simbol religios este o dovadă a unei realități care este simultan intraumană și transumană. Chiar și în cazurile clinice, simbolul poartă trăsături arhetipale transsubiective. Alături de succesiunea relațiilor cauză-efect, judecata adevărului ia întotdeauna în considerare nivelul de semnificație. Bolile apar din semnificații impuse pe care o persoană le tolerează, dar nu le acceptă. Într-un caz normal, o persoană trebuie să descopere liber *ceea ce este,* pentru a se înțelege pe sine. Prin urmare, potrivit lui Jung, principala problemă a tuturor pacienților este *atitudinea religioasă:* „Toți s-au îmbolnăvit prin pierderea a ceea ce religiile vii au dat întotdeauna credincioșilor" 27. Jung afirmă: fiecare viață are, fără îndoială, un sens, iar sarcina medicului este de a-l conduce pe pacient către această descoperire, iar o astfel de descoperire include acceptarea liberă a conștiinței religioase. „Cine trece prin asta poate spune cu încredere: a fost harul lui Dumnezeu." – „Cel care a experimentat asta posedă o comoară neprețuită, este o sursă care dă sens vieții" 28 .

Este posibil ca ateismul modern să fie o cerință providențială și urgentă *de a purifica ideea de Dumnezeu,* de a se îndepărta de orice teologie scolastică și de a ridica dialogul la un nivel biblic și patristic. Și aici moștenirea lui Jung își dobândește întreaga amploare și semnificație. Viitorul depinde de conținutul spiritual trans-subiectiv al sufletului uman: *cu ce și în ce* își va întruchipa omul destinul. Cuaternarul despre care vorbește Jung este aplicarea dogmei calcedoniene („nesumată și inseparabilă") la misterul celei de-a opta zile, la apocatastază, la recrearea întregii creații. Consubstanțialitatea întregii creații se opune fragmentării. Sfinții și martirii de la tronul Mielului așteaptă transformarea finală a neasemănării în asemănare. Hristos, insistă Origen, așteaptă strălucirea

gloriei Sale în plenitudinea Trupului Său 29. Deși acest lucru rămâne un mister, este clar că numai iubirea este capabilă să dezbine monada infernală din interior, dar pentru a face acest lucru trebuie să-L urmeze pe Hristos în acest iad.

Jung ne spune același lucru, dar ca psiholog 30. Acesta este ultimul său cuvânt, testamentul său. Aici se ridică deasupra științei, depășește psihologismul și atinge semnificația unui profet al vremurilor din urmă. Prin buzele sale, Iov ne transmite răspunsul pe care l-a primit în sfârșit. Credincioși și atei, prieteni ai lui Iov, fiți atenți.

Din cauza lipsei de conținut pozitiv, toate formele de ateism duc la eroare sistematică. Existența Răului este ceea ce împiedică ateismul să devină o soluție la problemă. Natura irațională a suferinței și a morții îngenunchează rațiunea, dezvăluind inconsecvența acesteia. Indiferentă față de bine și rău, și prin urmare față de om și soarta sa, natura îl distruge cu absurditatea sa. Singura cale eficientă de ieșire ar fi ignorarea libertății - numai în acest caz răul și suferința ar fi abolite, deoarece aceasta ar aboli și conștiința. O marionetă nu are dreptul la suspine tragice. Dar orice resemnare este percepută ca o respingere insuportabilă a omului.

O. Valensin merge la extrem în raționamentul său: dacă (admițând imposibilul) devine evident că Dumnezeu nu există, „aș crede că m-aș onora crezând în El. Dacă universul este ceva idiot și nesemnificativ, atunci cu atât mai rău pentru El; nu eu greșesc crezând că Dumnezeu există, ci Dumnezeu greșește neexistând.” La un astfel de nivel de noblețe, absența lui Dumnezeu este infinit mai importantă pentru o persoană decât prezența lumii, adică o astfel de absență este pur și simplu de neconceput. Și aceasta nu este nicidecum o frază goală, nu este o modalitate de a scăpa de frică, nu este pariul lui Pascal, este evidentă pentru orice raționament adecvat. Răul a făcut teologia evreiască să se poticnească: Hristos nu a abolit răul, prin urmare El nu este adevăratul Mesia. Ateismul are același argument: Hristos nu a stabilit Împărăția lui Dumnezeu pe pământ. Dar Evanghelia nu a promis niciodată niciun bine material pământesc. Este profund pesimistă în ceea ce privește istoria, căci libertatea, dacă este reală, slujește și răului. Eliberarea despre care se vorbește în Evanghelie nu este distrugerea mecanică a răului – este *o vindecare,* iar Hristos „a călcat în picioare moartea prin moarte”. Până când ultima ființă umană nu va participa de bunăvoie la această victorie, răul va continua să determine istoria. Dumnezeu ne poate lua locul pentru a suferi și a muri, dar nu poate face pentru noi faptele noastre de libertate, alegere, iubire. Libertatea îi eliberează doar pe cei care o doresc. Prin urmare, cei care însetează de neexistență o vor obține în felul lor, chiar dacă numai pentru o clipă. Nicio sete umană nu se poate compara cu setea lui Dumnezeu de libertate pentru om; ea creează iadul lui Dumnezeu înainte de a crea iadul omului și, prin urmare, Dumnezeu coboară în el.

Poziția creștină în această chestiune este decisivă. Pragmatismul apologetic, atingând problema răului, nu îl consideră în sine, ci ca pe o componentă inevitabilă a lumii. Răul are o putere uimitoare, îl obligă pe Dumnezeu să iasă din tăcere și să treacă prin moarte și înviere, dar existența răului este și cea mai strălucită dovadă a existenței lui Dumnezeu. Lumea care îl ucide pe dreptul și inocentul Socrate cere o altă lume, mărturisește în mod inexprimabil existența unei lumi deasupra ei, unde Socrate apare din nou, iar Hristos cel înviat deschide eternitatea 31. „Ateismul dă putere rațiunii, dar numai într-o anumită măsură", nota Pascal 32. Nicio negare a lui Dumnezeu nu nimerește ținta, întrucât este în afara lui Dumnezeu, este pur și simplu negarea unui dumnezeu fals sau a unui concept abstract despre Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi inventat, așa cum este imposibil să mergi la Dumnezeu deloc, decât dacă acest lucru vine de la El. Adevărul ontic precede orice adevăr noetic și apare ca dovada experienței.

Eroarea oricărei critici a argumentului ontologic este că încearcă să vadă în el o deducție a ființei din conținutul gândirii, dar Sfântul Anselm nu a crezut niciodată așa. Mai degrabă, este o chestiune de intuiție, care ghicește imposibilitatea de a gândi orice conținut ca existând doar în conștiință.

Ideea de Absolut *este inalienabilă.* Fiecare gândire filosofică are în minte Absolutul, raționează în legătură cu Absolutul, Dumnezeu se gândește la Sine însuși ca Dumnezeu. Dacă o persoană se gândește la Dumnezeu, atunci se găsește deja în gândirea divină despre Dumnezeu, în evidența pe care Dumnezeu o are în relație cu Sine Însuși. Conținutul gândirii despre Dumnezeu nu mai este pur și simplu un conținut de gândire. În fiecare gând despre Dumnezeu, Dumnezeu Însuși se gândește la Sine în mintea umană și constituie în mod direct experiența Prezenței Sale 33. O persoană nu poate încă spune nimic despre Dumnezeu, dar deja Îl poate invoca și se poate arunca în apropierea Lui.

Între imposibilitatea negării și imposibilitatea dovedirii se află această experiență irefutabilă, dovada ei de nezdruncinat. Dacă fiecare gând este întotdeauna legat de Dumnezeu, Îl are în minte, atunci fiecare gând despre existență, devenind un argument, afirmă existența lui Dumnezeu. După cum spunea Péguy: „Pentru a nu crede, trebuie să comiți violență împotriva ta..." 34 Sensul ascuns al argumentului ontologic 35 ar putea schița cu succes calea către Dumnezeu pentru fiecare om modern.

Poate că lumea este acum mai aproape ca niciodată de credința religioasă. Știința nu o mai contrazice, ateismul nu este capabil să prezinte niciun argument serios. Dar există încă un obstacol serios, emanând chiar din creștinism. Este *ateismul latent al credincioșilor obișnuiți , adormiți de calmul lipsit de talent al conștiinței lor pure, care face inutilă convertirea inimii. Un astfel de mod de a*

trăi prin credință abstractă, inactivă, inacceptabilă în timpul nostru, profanează numele lui Dumnezeu. O Mișna o spune bine : „Te comporți ca și cum nu aș exista”. Pentru Jean Rostand, nostalgia necredinciosului pentru Dumnezeu este infinit mai profundă decât orice „satisfacție” a credinciosului. A venit timpul ca creștinii să înceteze să mai fie credincioși cu aceeași ușurință cu care ateii încetează să mai fie fără Dumnezeu.

În pragul credinței, prospețimea inițială a unor cuvinte precum: „Iată, îți pun înainte viața și moartea; alege...” (Deuteronom 30:15-19), încurajează o seriozitate extremă, pentru că este vorba de alegerea propriului destin. La polul opus „nu-ului”, care dă naștere la aglomerări haotice și diviziuni infernale, se află „da-ul” necondiționat, care transformă totul într-o infinitate de acorduri. Apostolul Pavel spune despre aceasta: „În Dumnezeu toate sunt da” (2 Corinteni 1:20). Acest „da” este punctul culminant al încrederii, răspuns la încrederea Creatorului, și încă de la Rusalii se află pe ordinea de zi a ultimei zile. Evanghelia ne avertizează că pe cadranul îngerilor istoriei, ceasul reînnoirii mesianice poate bate în cel mai neașteptat moment. Pentru a-l auzi și mai ales pentru a simți pasul interior al istoriei, trebuie să atingem acel nivel de profunzime și tăcere când, potrivit lui Kierkegaard, „omul n-are nici ochi, nici urechi”. De aceea, Evanghelia revine constant la acest avertisment: „Cine are urechi, să audă”.

Simone Weil a observat că există două tipuri de ateism, dintre care unul este o purificare a ideii de Dumnezeu. Într-un fel, este chiar un har. Biserica este chemată să le „arată” oamenilor adevăratul Dumnezeu. Poate începe un dialog „ecumenic” cu ateul, deoarece ateismul este cu siguranță o erezie creștină, care, însă, nu s-a apropiat niciodată de credință în esența sa. Credința este un dar de la Dumnezeu, realitatea sa este misterioasă și, prin urmare, nu poate fi contestată, dar manifestările sale istorice și credincioșii înșiși sunt cei care sunt în discuție.

Dacă condițiile empirice favorizează necredința, aceasta se datorează faptului că epoca noastră proclamă maturizarea omului, care nu va mai tolera nicio respingere sau tutelă asupra lui. Există un aspect pozitiv evident în acest sens și trebuie luat în serios: este vorba de respingerea oricărei recunoașteri a lui Dumnezeu care nu ar fi în același timp o recunoaștere a omului. Un astfel de ateism îi obligă pe creștini să corecteze erorile flagrante ale trecutului și să recunoască omul alături de Dumnezeu, să arate în Dumnezeu *epifania omului.* Credința lui Avraam mărturisește că toate lucrurile sunt posibile pentru Dumnezeu; credința creștină presupune, de asemenea, că toate lucrurile sunt posibile pentru om.

Pentru apostoli și sfinți, comunicarea cu Dumnezeu a fost întotdeauna inseparabilă de comunicarea cu omul. În dialogul modern dintre atei și creștini,

ateismului marxist al solidarității trebuie să-i răspundă o persoană din comunitatea bisericească, iar ateismului existențialist al solitudinii de către un călugăr.

Este necesar să curățăm mesajul Evangheliei cât mai curând posibil de orice context istoric și social învechit. După cum spune Simone Weil, epoca noastră are nevoie de „o sfințenie strălucitoare”.

Ar fi o greșeală gravă să atribuim secolului nostru un sens negativ. Omul crește odată cu creșterea nevoilor sale, iar ideea religioasă se adâncește în aceeași măsură. Istoria se îndreaptă spre interogarea finală a lui Dumnezeu și a omului, care sunt inseparabili în misterul Iubirii divine. Tensiunea poate duce la o explozie apocaliptică. În cel mai rău caz, va fi vorba de Maranatha și de rugăciunea teribilă a celor agonizanți, astfel încât pietrele vor striga ca o coardă ce face ecou ultimilor martiri.

II. Credința

Însăși credința poartă deja un obstacol care decurge din misterul naturii sale și este întru totul în concordanță cu măreția sa: „Dumnezeu este în ceruri și oamenii sunt pe pământ” (Eclesiastul 5:2). Această distanță este de netrecut, ceea ce l-a făcut pe Isaia să exclame atât de omenește: „O, de ai despica cerurile și te-ai coborî!” (Isaia 64:1).

Optimismul cântecelor noastre, adesea nu întru totul natural, nu ne eliberează de acest sentiment ascuns de absență pe care ne este teamă să-l recunoaștem.

Cum putem trece atunci de la cunoașterea abstractă, detașată, catehetică la o întâlnire personală, la o comunicare vie? Cum poate prezența lui Dumnezeu să intre în viața oamenilor? „De ce face Dumnezeu credința atât de dificilă?”, se întreabă o persoană aflată în strânsoarea îndoielii. Da, Învierea a marcat intrarea în „ziua a opta”, dar în exterior nimic nu s-a schimbat, lumea nouă o include pe cea veche, iar ziua a opta există doar în celelalte șapte. Apostolul Petru era familiarizat cu acest spirit sceptic și batjocoritor, care întreabă: „Unde este făgăduința venirii Lui? De când au adormit părinții, toate lucrurile rămân așa cum erau de la începutul creației” (2 Petru 3:4). În același fel, evreii doreau un răspuns clar, fără echivoc: „Spune-mi, ești Tu Hristosul?” (Matei 26:13); au cerut chiar o garanție mai sigură: „Arată-ne pe Tatăl și ne este de ajuns” (Ioan 14:8). Desigur, o astfel de *dovadă* ar fi fost mai mult decât suficientă, dar dovezile insultă adevărul 36 și, de aceea, răspunsul Domnului a fost imediat și atât de categoric: „De ce cere neamul acesta semn? Adevărat vă spun că semn nu i se va da neamul acesta” (Marcu 8:12).

Dumnezeu a venit, dar se dovedește că nu vrea ca oamenii să observe divinitatea Sa. În acele rare ocazii când Isus săvârșește minuni, El spune: „Du-te și nu spune nimănui”. Pascal notează: „Revelația înseamnă ridicarea vălului, dar Întruparea ascunde și mai mult fața lui Dumnezeu”. 37 Dumnezeu se ascunde chiar și în însăși înfățișarea Sa, iar acesta este marele mister al Dumnezeului ascuns.

Pretențiile rațiunii își stabilesc condițiile chiar și în momentul în care „S-a sfârșit!”: „Dacă El este Împăratul lui Israel, să Se pogoare acum de pe cruce și vom crede în El” (Matei 27, 42). Dumnezeu răspunde cu tăcere, dar pentru cei care știu să asculte, tocmai în această tăcere „Își mărturisește El dragostea față de om” 38. Aceasta este „nebunia divină” despre care vorbește Apostolul Pavel – respectul de neînțeles al lui Dumnezeu pentru libertatea noastră.

Fiecare dovadă forțată încalcă conștiința umană, înlocuiește credința cu simpla cunoaștere. De aceea, Dumnezeu își limitează omnipotența, se întemnițează în tăcerea iubirii suferinde, se privează de orice semn, refuză orice minune, aruncă o umbră asupra strălucirii Feței Sale. Această kenoză a lui Dumnezeu este cea la care răspunde însăși esența credinței. Ea păstrează și va păstra întotdeauna ceea ce este amurg în ea, întunericul răstignitor, spațiul suficient pentru a păstra libertatea, pentru a păstra posibilitatea de a spune „nu” în orice moment și de a face din acest refuz fundamentul său. Tocmai pentru că omul are posibilitatea de a spune „nu”, „da”-ul său poate atinge o rezonanță deplină, iar încrederea sa nu este pur și simplu în acord, ci la același nivel amețitor de creativitate liberă ca și Încrederea lui Dumnezeu.

Credința este un dialog, dar glasul lui Dumnezeu este aproape tăcere. Influența sa este neobișnuit de delicată și niciodată irezistibilă. Dumnezeu nu dă porunci, El face sugestii: „Ascultă, Israele” (Deuteronom 4:1) sau: „Dacă vrei să fii desăvârșit...” (Matei 19:21). Porunca tiranului este întâmpinată cu o rezistență înăbușită, invitația gazdei Ospățului este întâmpinată cu un consimțământ plin de bucurie din partea „celui care are urechi de auzit”, care se face ales întinzând mâna spre darul oferit.

Inefabilitatea „Dumnezeului cel suferind” 39 se revelează și la un nivel mai profund decât castitatea divină în raport cu libertatea – în „Mielul junghiat de la facerea lumii” (Apocalipsa 13,8). Creând o „a doua libertate”, Dumnezeu ne dă posibilitatea de a răspunde reciproc. Tatăl este un tată care nu își impune paternitatea; El se oferă în Fiul, iar fiecare om este fiu al lui Dumnezeu: „Am spus: Sunteți dumnezei și toți sunteți fii ai Celui Preaînalt” (Ioan 10,34, Ps. 81,6); „dumnezei” – cu condiția să vă recunoașteți ca fii în Hristos și să spuneți în Duh: „Ava, Tată!”. Revelându-se, libertatea fiilor se dovedește a coincide cu Darul Tatălui, care este Duhul Sfânt.

Și astfel Dumnezeu consimte să fie nerecunoscut, respins, abandonat de propria Sa creație. Pe Cruce, Dumnezeu, sfidând pe Dumnezeu, a luat partea omului.

Un creștin este o persoană lipsită de valoare, dar știe că există Cineva și mai lipsit de valoare – un Cerșetor care cere iubire la ușa inimii: „Iată, Eu stau la ușă și bat; dacă aude cineva glasul Meu și deschide ușa, voi intra la el, voi cina cu el și el cu Mine” (Apocalipsa 3:20). Fiul a venit pe pământ ca să stea la masă cu păcătoșii.

De la începutul timpurilor, Dumnezeu se gândește doar la mântuirea omului, iar omul trebuie să lase această grijă în seama lui Dumnezeu, chiar să o uite și să nu o caute mai presus de orice. El trebuie să se gândească la mântuirea Iubirii divine, căci Dumnezeu, dintr-un motiv necunoscut, a iubit primul.

Poziția lui Dumnezeu devine mai clară dacă înțelegem secretul principal al iubirii: *iubirea este întotdeauna reciprocă.* Iubirea este posibilă doar pentru că este un miracol, pentru că evocă întotdeauna reciprocitate, chiar dacă această reciprocitate este inconștientă, suprimată sau distorsionată. Prin urmare, fiecare iubire adevărată este iubirea crucii, dă naștere unui dar identic cu propria sa măreție, un dar regal, pentru că este voluntară. În așteptarea unui răspuns demn, iubirea nu poate decât să sufere și să fie o jertfă pură, până la moarte și coborârea în iad.

Iacov din Serug, un autor sirian, ridică dragostea umană la nivelul lui Hristos: „Care mire”, întreabă el, „a murit vreodată pentru mireasa sa și care mireasă a ales vreodată un om răstignit ca soț? Domnul și-a logodit Biserica cu sine, i-a pus o zestre în propriul său sânge și i-a făurit un inel din cuiele Crucii sale . ” 40

Păcatul omului nu constă în neascultare – este doar consecința sa inevitabilă. Păcatul constă în respingerea darului comuniunii, în renunțarea la libertate și renunțarea la iubirea filială. Dumnezeu moare pentru ca omul să trăiască în El. „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Galateni 2:20) – Apostolul Pavel moare, iar Hristos trăiește în el, iar aceasta este măsura deplină a creșterii personalității lui Pavel, intrarea sa în Pleroma nupțială.

Știința își impune conceptul de lucruri vizibile și verificabile și mă obligă să-l accept. Nu pot nega existența unei râme sau a unui virus, dar pot nega existența lui Dumnezeu. Căci „credința”, după Apostolul Pavel, „este dovada lucrurilor nevăzute” (Evrei 11:1). Ea transcende ordinea necesității. „Fericiți cei ce n-au văzut și totuși au crezut”, adică cei care au crezut fără a fi obligați, forțați sau constrânși. Credința apare astfel ca o transcendență a rațiunii, călăuzită de rațiunea însăși, dar atinsă de propriile sale limite. Credința spune: „Renunțați la rațiunea voastră jalnică și primiți Logosul”. Este calea de ieșire către evident,

către adevărul ascuns și revelat; experiența sa este în același timp revelația sa. Ea desființează orice dovadă, orice mijlocire, orice idee abstractă despre Dumnezeu și face imediat prezent acel Cineva necunoscut care ne este mai familiar decât toți cunoscuții noștri.

Insuficiența dovezilor existenței lui Dumnezeu se explică prin faptul fundamental: numai Dumnezeu Însuși este criteriul propriului Său adevăr, numai Dumnezeu Însuși este dovada existenței Sale. În fiecare gând despre Dumnezeu, Dumnezeu se gândește la Sine în mintea umană. Prin urmare, nimic nu poate fi explicat rațional sau cineva convertit prin argumente - acest lucru nu se poate face deloc în locul lui Dumnezeu, Dumnezeu nu poate fi supus logicii dovezilor sau luat captiv de relații cauză-efect.

Dacă Dumnezeu este singurul argument al existenței sale, aceasta înseamnă că credința nu se dobândește, ci *se dăruiește,* și tocmai despre natura regală, gratuită a credinței sale trebuie să mărturisească omul, căci credința este dată tuturor, pentru ca Dumnezeu să poată crea Parusia în fiecare suflet omenesc.

Urmându-Și dorința, Cuvântul și-a ales o formă atât de ciudată încât se dovedește a fi o piatră de poticnire. Evanghelia este cronica vieții lui Isus, o colecție a spuselor Sale. Dar există multe alte texte, apocrife, profeți de la Pepuza 41 , făcători de minuni și mesia până în zilele noastre… Cum să alegi?

Mărturia apostolilor? Da, dar nu este absolut convingătoare și lasă amplă posibilitate de îndoială. O stare de îndoială și o dificultate a credinței nu sunt același lucru. Dar, așa cum observă profund Newman, o mie de dificultăți nu echivalează cu o singură îndoială. Critica istorică a dat o lovitură grea credințelor naive; pentru a dovedi chiar și existența pământească a lui Isus, ca să nu mai vorbim de cea cerească, lipsesc documentele istorice irefutabile. Și acest lucru este foarte bun; poate că aceasta este cea mai bună dovadă a veridicității Evangheliilor, în care Hristos nu caută recunoaștere, nu-și proclamă deschis divinitatea, ci doar întreabă: „Crezi?”. El nu face niciodată apel la rațiune, nu produce dovezi sau argumente, nu întreabă: „Știi? Ești convins? Ești învins?”. Dorințele lui Dumnezeu sunt îndreptate către inima omului în sensul biblic al cuvântului, iar acest „punct de fugă” răstoarnă toată înțelepciunea umană. Aici Duhul Sfânt pune balanța dreptății, iar omul atent, asemenea lui Iov, cântărește dovezile și dovezile, se desparte de himerele doctrinelor și primește revelații. Numai din astfel de adâncimi pot ieși la iveală cuvintele Apostolului Pavel: „Cine ne va despărți pe noi de dragostea lui Hristos?” (Romani 8:35). Aici se confirmă celebrul paradox al lui Dostoievski: „Dacă îmi vor dovedi, ca a+b, că adevărul este în afara lui Hristos, voi rămâne cu Hristos”; aceasta înseamnă că adevărul dovedit ca a+b nu poate fi niciodată întregul adevăr, că adevărul lui Hristos este incomensurabil cu adevărurile rațiunii, că Dumnezeu nu este doar un obiect al

credinței, ci și un mijloc de revelație despre Sine Însuși. Expresiile „ochi atotvăzător” sau „ochi de porumbel” 42 înseamnă că Dumnezeu este Cel ce se privește pe Sine Însuși în noi. Invizibil pentru creaturile Sale, Dumnezeu nu este invizibil pentru Sine Însuși, spun sfinții. Părinții. „Ceea ce este născut din Duh este Duh”, ceea ce înseamnă că omul trăiește o viață divină. Dumnezeu este văzut prin Dumnezeu, iar acest mister este cel care condiționează și păstrează misterele credinței. Dumnezeu, așa cum afirmă Sfântul Grigorie de Nyssa, rămâne întotdeauna „căutat”, misterios, iar Sfântul Grigorie de Nazianz scrie: „În Tine sunt toate numele; cum atunci Te vom numi pe Tine, Tu, singurul Care nu poate fi numit?” 43

Cel puțin o dată în viață omul se întreabă: de unde este și unde merge? Această întrebare este veche ca lumea; se pare că Hristos a răspuns tocmai la această întrebare când a spus: „Am ieșit de la Tatăl... și mă duc la Tatăl” (Ioan 16, 27-28). Acest răspuns este repetat în Crez; dincolo de limitele ateismului și de renunțarea la agnosticism, Crezul indică destul de clar spre abisul nemărginit al Tatălui.

Aici intră în joc argumentul strălucit al lui Dostoievski. Omul este definit prin Erosul său; „Unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta” (Matei 6:21), spune Evanghelia. Dacă – după chipul lui Dumnezeu – definiția omului este iubirea, atunci este evident că se poate iubi cu adevărat doar ceea ce este veșnic; Dumnezeu și omul sunt legați ca un tată și copilul său. „Adâncul inimii cheamă adâncul lui Dumnezeu” 44. „Ne-ai creat pentru Tine și inima noastră nu cunoaște odihnă până nu se odihnește în Tine” 45. „Inima omului, o comoară imensă, suficient de mare pentru a-L conține pe Dumnezeu Însuși, a fost creată în conformitate cu Hristos. Și de aceea nimic din această lume nu ne satisface... Căci sufletul omului însetează după infinit... fiecare organ a fost creat pentru scopul său, iar dorința inimii este să se grăbească spre Hristos” 46 .

„Lumina lui Hristos”, spune rugăciunea din Prima Oră, făcând ecou prologului Evanghelistului Ioan, „luminează pe *orice om* care vine în lume”. Există oare vreun om căruia să nu i se fi oferit credința?

Conform Sfinților Părinți, însăși esența Darului lui Dumnezeu este Duhul Sfânt. Prin urmare, există cel puțin o rugăciune care nu este niciodată respinsă, la care Tatăl răspunde imediat: este cererea de trimitere a Duhului Sfânt, *epicleza.* Cel care caută sincer, sincer, care știe să asculte tăcerea duhului său, poate formula rugăciunea inimii sale ca o condiție: „Dacă exiști, răspunde-mi și trimite pe Duhul Sfânt”. „O, Dumnezeule - dacă există un Dumnezeu! - luminează-mă!” - așa se ruga marele englez care a găsit credința și slujirea episcopală. Aici aparține și „dacă”-ul exigentului și sincerului Toma, căruia, însă, i-a fost dat să spună:

„Domnul meu și Dumnezeul meu!” „Între scară și pământ, călărețul poate găsi har”, spune proverbul englez.

Biserica înconjoară credința martirilor cu venerație, le glorifică mărturisirea: „Te iubesc, mirele meu, și, căutându-Te, sufăr și sunt răstignit împreună cu Tine... ca să trăiesc împreună cu Tine” 47 .

Martir și mărturisitor, credincios și martor sunt sinonime. Homologia, vestirea, este caracteristică credinței: fiecare credincios spune ceea ce a văzut în Dumnezeu; el, ca un martor de încredere, un martor ocular, mărturisește public în timpul liturghiei: „Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul ceresc.” Credința sa poate repeta din adâncul Potirului Euharistic cuvintele lui Ioan: „Ceea... ce am auzit, ce am privit și ce am văzut cu ochii noștri și ce au atins mâinile noastre, despre Cuvântul vieții... vă vestim...” (1 Ioan 1:1). Credința face invizibilul mai apropiat și mai familiar decât vizibilul. În frumoasa expresie a lui Tauler 48 : „Unii suferă o dată martiriul prin sabie, alții cunosc martiriul iubirii, care îi încoronează dinăuntru”, invizibil pentru lume.

Cu toate acestea, mărturisirea martirului este acordată tuturor în ceasul de pe urmă, în ceasul morții: în fața violenței sale, răsună Crezul, în ceasul morții desființează moartea. „Ori viața, ori moartea - toate sunt ale voastre” (1 Corinteni 3, 22). Astfel, potrivit Apostolului Pavel, chiar și moartea însăși este un dar. Credinciosul se naște, trăiește și moare într-o minune, este spațiul vital al credinței sale.

Dumnezeu rămâne ascuns, dar Îi prezintă pe sfinții și martirii Săi ca „o priveliște pentru lume, pentru îngeri și pentru oameni” (1 Corinteni 4:9). Inimile curate Îl văd pe Dumnezeu, iar prin ele Dumnezeu Se face vizibil.

III. Aspecte ale vieții spirituale

Viața religioasă a multor credincioși se reduce la „practica religioasă”: participarea la slujbe, împărtășania în Săptămâna Patimilor, îndeplinirea „îndatoririlor religioase” - chiar și la acte umane. Aceasta este o viață împlinită, în multe privințe pozitivă, și totuși poate să nu aibă nimic în comun cu viața spirituală autentică. Mai mult, bunul simț al unui credincios onest, ridicat la un sistem rațional, se transformă într-o armură formidabilă, prin care nu pătrunde nicio nebunie, nicio minune, nimic care să-l deosebească cu adevărat de un om al acestui secol. Este oare posibil ca el să simtă măcar ironia ascunsă a pariului lui Pascal în loc să mărturisească o singură încredere calmă: ... în cazul în care?..

Pe de altă parte, există oameni care au o viață interioară foarte bogată, deși nu religioasă. Gânditorii, artiștii, teosofii duc o viață spirituală profundă și bogată, care duce spre tărâmurile misticismului cosmic sau ale spiritismului fără Dumnezeu.

Privind aceste două forme de viață – „religioasă" și „internă", putem afirma că prima poartă întotdeauna în sine o relație de dependență față de Absolutul transcendental și personal, în timp ce a doua este autonomă și explorează comorile interne imanente ale sufletului.

Viața spirituală însăși integrează ambele aspecte și arată complementaritatea lor: interioară în esență, este simultan viața unei persoane față în față cu Dumnezeul său, astfel încât o persoană ia parte la viața lui Dumnezeu, spiritul uman ascultă de Duhul lui Dumnezeu.

Privită în contextul mai larg al religiilor lumii, viața spirituală reprezintă sinteza creștină a egocentrismului antropocentric al religiilor orientale fără Dumnezeu și a personalismului transcendental și teocentric al religiilor biblice – iudaismul și islamul. Combinând pătrunderea uimitoare a hinduismului în abisul lumii interioare a omului cu venerația sacră a monoteismului evreiesc și musulman în fața transcendenței absolute a Creatorului, sinteza creștină creează simultan un element complet nou. „Eul" divin s-a adresat „tu"-ului uman, iar Cuvântul Său l-a afirmat pe ascultător. L-a înzestrat cu existență după chipul Său și continuă să-l creeze și să-l umple în comunicare vie cu *Cuvântul Său, întrupat.*

Noutatea Evangheliei este uimitoare. Dumnezeul creștinilor este foarte straniu, nu seamănă în niciun fel cu ideile omenești despre Dumnezeu, iar această trăsătură izbitoare determină viața spirituală: Creatorul lumii, de dragul creării ei, devine „Mielul junghiat înainte de întemeierea lumii" (Apocalipsa 13, 8). Pe Cruce, Dumnezeu ia partea omului în detrimentul propriei sale divinități. Dumnezeu renunță la omnipotența Sa în favoarea omului, moare pentru ca omul să trăiască. Iese din pacea Sa interioară-divină către un alt „tu" și îl introduce în misterul Său, în cercul sacru al comuniunii trinitare.

Prin urmare, o persoană poate spune împreună cu Fericitul Augustin: „Tu erai în mine mai adânc decât adâncurile mele și mai sus decât înălțimile mele" 49 .

Dumnezeu a vrut să devină Om, iar Întruparea este cea care structurează natura divină și umană în fiecare viață spirituală. În această viață, omul nu mai este niciodată singur, o împărtășește cu Dumnezeu, iar Dumnezeu o trăiește în om și împreună cu omul. Această participare a lui Dumnezeu în om este decisivă: viața spirituală nu vine de jos, nu se naște din jocul imaginației omului, nu izvorăște doar din dorința sa sau din strigătul sufletului. Omul nu și-o inventează ca o

consolare – o astfel de mitologie romantică nu ar rezista testului timpului și al morții. Viața spirituală vine de sus, Dumnezeu îi dă un început cu darul Prezenței Sale, omul primește acest eveniment-revelație și răspunde cu un act al credinței sale. El compune și mărturisește Crezul, îl adresează „Tu”-ului Tatălui cu Fiul Său și Duhul Său. Se deschide un dialog liturgic, care duce la unitate.

Viața spirituală este un eveniment din adâncurile spiritului. Privită din exterior, este inevitabil sortită neînțelegerii, fiind adesea confundată cu sufletul, și de aceea psihologismul își pune întrebarea clasică, dar ironică: există o corespondență între subiectivitatea experienței religioase și obiectivitatea obiectului său?

Pusă astfel, întrebarea predetermină un răspuns mult prea simplu: obiectul experienței, Dumnezeu, nu este altceva decât un aspect imanent sufletului, *esse in anima.* Omul intră în dialog cu elemente ale propriului suflet, mitologizează și romantizează.

Greșeala constă în introducerea unei distanțe speculative între experiență și obiectul său, în timp ce *experiența religioasă este simultan fenomenul obiectului său.*

Nu este vorba de corespondența dintre experiență și realitatea spirituală, căci experiența *este* această realitate: experiența sfinților și a misticilor *este* venirea Duhului. Ideea de Dumnezeu nu este antropomorfă, omul nu-L creează pe Dumnezeu după chipul său, nu-L inventează, dimpotrivă, ideea de om este teomorfă, deoarece Dumnezeu l-a creat după chipul său. Totul vine de la Dumnezeu, experiența lui Dumnezeu vine tot de la Dumnezeu, căci Dumnezeu este mai aproape de om decât este el însuși; din momentul în care Își revelează Prezența, omul o vede. Aici nimic nu poate fi nici dovedit, nici infirmat, iar cel care neagă realitatea experienței dovedește, cel mult, că el însuși nu a experimentat-o. În Persoana lui Hristos, experiența omului cu Dumnezeu și experiența omului cu Dumnezeu au convergut pentru totdeauna. Această realitate a lui Hristos precede orice experiență religioasă, o realizează în Hristos – „voi în Mine și Eu în voi” (Ioan 15, 4) – și o adâncește până la punctul apropierii divine.

S-ar putea spune chiar că posedarea maritală a omului de către Dumnezeu realizează un fel de interschimbabilitate: Duhul Sfânt spune în noi și cu noi, ca o singură ființă: „Ava, Tată!”. Halai cel răstignit spune: „Eu sunt Cel pe care-L iubesc și Cel pe care-L iubesc a devenit Eu.” [50] „Și nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Galateni 2:20), afirmă Apostolul Pavel, la rândul său. Maestrul Eckhart și Sfântul Simeon Noul Teolog descriu această transformare maritală și

euharistică într-un mod similar: „Ați devenit un singur duh cu mine, fără confuzie, fără schimbare. ” 51

Dumnezeu nu este obiectivabil și, prin urmare, este revelat doar din interiorul omului: „Dumnezeu este cu atât mai invizibil, cu cât apropierea Sa arzătoare strălucește mai mult în spirit”. Viața spirituală, la fel ca experiența religioasă, este la fel de neobiectivabilă. Cu toate acestea, o întrebare psihologică complet artificială îl derutează încă pe om și provoacă o luptă fără rezultat a cuvintelor, care se poartă fără a se ține cont de simpla evidență; întrebarea însăși este pusă dincolo de spirit. Intuiționismul bergsonian, în acord cu Orientul, ne permite să afirmăm că orice gând prea adecvat verbalizat pierde ceva din profunzimea sa. Aici se înscrie și o experiență atât de profundă a lui L. Lavelle: „Cuvântul ia din gând puritatea și misterul său”. Dimpotrivă, „tăcerea nu este diferită de cuvântul interior” 52. Cu cât acest gând-cuvânt se maturizează mai mult în adâncirea tăcută, cu atât, devenind inexprimabil și de negrăit, se transformă în *evident,* cu atât mai de nedemonstrabil este irefutabilitatea sa. Logica finală a oricărei revelații este evidenta. Dumnezeul Bibliei este în primul rând evident de la sine.

O altă eroare este sincretismul. Psihologul trece cu ușurință granițele confesionale și presupune că toți misticii converg într-un singur punct. Totuși, adevărul evanghelic, dat și experimentat în Euharistie, este incomparabil. El aduce în Hristos împlinirea aspirațiilor nu ale oamenilor sau îngerilor, ci ale celor Trei Persoane Divine, căci, potrivit lui Nicolae Cabasilas, Întruparea este „revărsarea lui Dumnezeu în afara Sa”.

IV. Pericolele ignoranței și ale artei ascetice

Chiar și astăzi, psihiatria vede sursa multor boli organice în tulburarea mintală, în ignorarea principiilor elementare care guvernează structura mentală. Jung a ajuns la concluzia că rădăcina tuturor problemelor pacienților săi era ambiguitatea poziției lor religioase 53 .

Disconfortul apăsător al omului modern este legat de sentimentul de dependență secretă de acele principii pe care le poartă în suflet și pe care nu le cunoaște, nu le înțelege sau se teme să le înțeleagă. Acest disconfort, indiferent dacă persoana însăși este conștientă de el sau nu, face ca echilibrul său mental să fie fragil și instabil. În ciuda faptului că dezvoltarea rapidă a psihologiei a dat peste cap cunoștințele despre sufletul uman, știința refuză să definească clar granița fragilă dintre sănătate și boală.

Cât de vulnerabil este omul care ignoră tot ce privește viața sa interioară! – într-un moment de singurătate sau suferință, nicio ordine socială nu-l va proteja, nu-i va rezolva conflictele din suflet.

Freud vedea tulburările mintale ca pe o soluție, o cale de ieșire din contradicțiile care deveniseră insuportabile: în cele din urmă, instinctul de autoconservare preferă nebunia sinuciderii.

Analiza nu se oprește la nivelul psihicului. Privind mai adânc, psihiatrii religioși descoperă o tulburare spirituală. Potrivit lui Jung, oamenii, cu excepția cazurilor clinice, suferă de faptul că viața lor este lipsită de sens, de conținut pozitiv și creativ. O persoană se plictisește de propria sărăcie, grijile o epuizează într-o asemenea măsură încât, așa cum scrie Jung, „complexele sale seamănă puternic cu demonii". Acesta este pragul ispitei. Asceții sunt bine conștienți de abisurile „durerii păcătoase", a cărei limită este teribila „acedie", abandonul sau deznădejdea extremă a unui spirit disperat.

Credincioșii, în mare parte, chiar dacă sunt interesați de psihologie, studiază psihanaliza sau apelează la psihoterapeuți, dau dovadă de o frivolitate extremă în viața religioasă: curgând după inspirația de moment, în completă ignorare a naturii și legilor sale, viața religioasă a majorității credincioșilor eșuează și nu poate face față indiferenței și unui sentiment de gol.

Simplificările pozitiviste reduc păcatul la ignoranță, crima la influența mediului social, răul la imperfecțiune și ascetismul la igienă. Conceptul de „păcat" a încetat să mai fie luat în considerare; puțini oameni înțeleg ce înseamnă. Conform definiției celui de-al VI-lea Sinod Ecumenic, *păcatul este o boală a spiritului.* Pe de altă parte, știm de la Pierre Janet că „nebunia este pierderea simțului realității". Nebunul nu mai percepe realitatea așa cum o fac ceilalți. Astfel, a nu mai distinge păcatul de opusul său - sfințenia - este o tulburare funcțională, o formă de nebunie spirituală 54. Când Apostolul Pavel cere o distincție între bine și rău (Evrei 5:14), el tinde tocmai spre o revenire la normă, la sănătatea spirituală, la plenitudinea realității, inclusiv la cea pământească și cea cerească.

„Omul", spune Pascal, „este mijlocul între nimic și totul". El oscilează între nimic și absolut. Această dualitate de poziție îl conduce la un simț acut al propriilor limite. Chiar și atins apogeul geniului său, omul rămâne Iov: „Cer ajutor, dar nu există dreptate " . 55

La un anumit nivel, reflecția se învecinează cu pesimismul, care corodează rădăcinile vieții. Pe măsură ce civilizația se dezvoltă, provoacă un dezechilibru profund în mintea umană; uimește prin capacitățile sale tehnice și, în același timp, prin superficialitatea uluitoare a filosofiei sale pragmatice. Universul devine un șantier imens, unde totul este exprimat în numere și este supus unui singur principiu de productivitate și divertisment. Teama de anonimatul inuman al întreprinderilor sale disproporționat umane determină o evadare într-un ritm din

ce în ce mai inegal, intermitent – în stilul „erei atomice”. Cu cât nevoile noii lumi ne suprimă și ne limitează mai mult, cu atât societatea se străduiește să se elibereze de toate tabuurile și interdicțiile, iar starea de spirit generală exprimă un protest tăcut: este lumea modernă *pentru* sau *împotriva* omului?

Ritmul biologic al civilizațiilor agricole, al căror punct de referință era soarele, cedează locul ritmului tehnic al urbanismului masiv care se apropie. Viața în lumea fabricilor și laboratoarelor nu mai este organică, ci organizată, betonul său armat ucide sentimentul naturii vii. Chiar și cea mai simplă substanță a sacramentelor - apa, pâinea, ceara, focul - dispare din uzul natural în viața umană sau este falsificată, nemaifiind o imagine familiară și inteligibilă a cosmosului. Simbolismul liturgic nu este nici el perceput, ritualul încetează să mai fie direct inteligibil, necesitând o dedicare dificilă. Noile generații devin din ce în ce mai străine de simbolurile sacrului.

Simbolismul modern și-a găsit un loc în embleme și abrevieri. Cuvintele sunt deshidratate, iar cele mai obișnuite obiecte par să-și fi pierdut sensul original. În bisericile moderne, lumânările se termină în becuri electrice - un hibrid greu de numit chiar și așa.

Cu toate acestea, tocmai această lume continuă să fie obiectul grijii lui Dumnezeu. Ea cheamă gândirea creștină la efort creativ, subliniază necesitatea de a traduce vasta moștenire a trecutului în concepte moderne și de a aduce prețioasa experiență a marilor purtători spirituali în acord armonios cu cele mai îndrăznețe exemple de viață, gândire și artă.

Nu este vorba despre modernism, ci despre viziunea a ceea ce este deasupra timpului și, prin urmare, controlează istoria și destinul omului. La acest nivel, viața spirituală poate fi redeschisă omului uimit care a devenit atent la semne.

În condițiile moderne, sub presiunea suprasolicitării și a epuizării nervoase, sensibilitatea se schimbă. Medicina protejează și prelungește viața, dar în același timp reduce rezistența la suferință și privațiuni, de aceea asceza creștină, care este doar o metodă în slujba vieții, va încerca să se adapteze noilor condiții. Tebaida eroică și-a asumat posturi și reguli excepționale, dar acum lupta este în mișcare, omul nu mai are nevoie de dolorism suplimentar 56 ; cămăși de păr, lanțuri, autoflagelare nu ar face decât să-l frângă, fără a-i aduce niciun beneficiu. Mortificarea cărnii ar fi acum respingerea oricărei nevoi de dopaj: viteză, zgomot, alcool și tot felul de stimulente. Asceza va fi mai degrabă odihnă autoimpusă, disciplina odihnei periodice și regulate, tăcerea, în care omul dobândește capacitatea - chiar și în inima tuturor zgomotelor lumii - de a se opri pentru rugăciune și contemplare și, cel mai important - de a asculta prezența celorlalți.

Postul, spre deosebire de epuizarea autoimpusă a cărnii, va fi o respingere a exceselor, împărtășirea lor cu cei săraci, armonie zâmbitoare.

Asemenea chipurilor sfinților, forma asceticii reflectă vremurile. Cât de simptomatic este că, într-o lume obosită și zdrobită de greutatea grijilor, Sfânta Tereza vorbește despre copilăria spirituală, deschide calea și invită oamenii la „masa păcătoșilor". Psihologia profundă, la rândul ei, atrage atenția asupra transcendenței umilinței și asupra întrupării spiritualului în viața socială. Asceticismul modern se vede în slujba umanului, care a fost primit în Întrupare; se opune cu hotărâre oricărei diminuări sau eliminări a omului.

„Nu vă mai numesc robi, ci v-am numit prieteni" (Ioan 15, 15). Aceste cuvinte ale Domnului proclamă măsura deplină a vârstei omului, când omul îl întrece pe om. Viața spirituală este orientată spre Prietenia divină, asceza se eliberează de mentalitatea corectivă și trece la terapia preventivă. Se pare că monahismul de pretutindeni începe treptat să caute ceva mai mult decât simpla asceză somatică și psihologică a Evului Mediu, și anume asceza escatologică a primelor secole, un astfel de act de credință care să transforme întreaga ființă umană într-o așteptare plină de bucurie a Parusiei.

Mentorii spirituali experimentați, „bătrânii", sunt acum mai rari ca niciodată, dar există deja o vastă literatură ascetică care expune o cunoaștere foarte precisă a sufletului uman. Dacă Freud și Jung își exprimă admirația pentru geniul psihologic al lui Dostoievski, este pentru că acesta s-a inspirat atât de mult din scrierile marilor asceți spirituali ai trecutului.

Începând cu Clement Alexandrinul și Origen, viața spirituală se numește ascetism. Acest cuvânt înseamnă efort, exercițiu, muncă. Ascetismul negativ al restricțiilor se combină cu ascetismul pozitiv al dobândirii carismelor și al creșterii spirituale în ele. În sensul larg al cuvântului, un ascet este un creștin care ascultă chemarea Evangheliei, poruncile fericirii, căutând smerenia și curăția inimii pentru a-și face aproapele liber 57 .

V. Componentele vieții spirituale

Cuvântul „spiritual" se referă la Duhul Sfânt și indică nivelul de ființă caracteristic „nașterii din nou" și „căsătoriei mistice"; el dezvăluie proto-fenomenul fiecărei ființe umane atente la originile sale cerești.

Hristos se naște, moare și învie nu numai în istorie, ci și în adâncul spiritului uman: acest lucru este indicat de botez. Acolo, în această adâncime interioară, se stabilește relația dintre Dumnezeu și om și se conturează calea vieții spirituale, care este întotdeauna o întâlnire. Dumnezeu iese din Sine însuși la

om, iar omul își părăsește singurătatea și se întâlnește cu Celălalt al său: „N-ai neglijat niciodată pe nimeni, noi suntem cei care ne ascundem, nevrând să venim la Tine”, spune Sfântul Simeon 58 .

Astfel, componentele vieții spirituale nu se limitează la cea umană. Dante vorbește despre trei participanți la divina comedie: Dumnezeu, omul și Satana. Asceții concretizează aceste voințe opuse: voința mântuitoare a lui Dumnezeu, acționând în om ca o chemare, o invitație, adică *teonomia* - omul o acceptă, însușind-o; voința omului, instabilă și problematică - *autonomia,* care îl conține în sine; în final, voința demonică, străină omului, care îl obligă să iasă din sine fără a-i pregăti o întâlnire - aceasta este *heteronomia:* suprimare, înrobire, distrugere.

Foarte puține lucruri se pot spune despre *componenta divină a* vieții spirituale; este mai potrivit să rămânem tăcuți și să onorăm această regiune cu tăcere. Inițiatorul, Dumnezeu, este complet transcendent în Prezența Sa. „Nu carnea și sângele v-au descoperit aceasta, ci Tatăl Meu care este în ceruri” (Matei 16:17) sau: „Și aceasta nu vine de la voi, ci este darul lui Dumnezeu” (Efeseni 2:8). Darul este gratuit: numai din Iubire Dumnezeu îl face pe om locașul Său treimic: „Vom veni și vom locui la el” (Ioan 14:23). Acesta este un act de o măreție incomparabilă, este incomparabil cu orice efort uman; Treimea trăiește pur și simplu în suflet după capacitatea omului de a o conține, așa cum spune Sfântul Macarie.

Un scriitor spiritual modern a exprimat același gând cu un succes rar: „Dumnezeu Se descoperă oamenilor după setea lor: El dăruiește doar o picătură celor care nu sunt în stare să bea mai mult; dar ar vrea să dea toate valurile mării Sale, pentru ca creștinii să poată, la rândul lor, potoli setea întregii lumi” 59 .

Este evident că la acest nivel al inițiativei divine nu există nicio metodă, nicio tehnică a vieții spirituale. Harul își distribuie darurile, iar omul este doar un receptacul, uimit și cufundat, asemenea îngerilor, într-o admirație profundă.

Componenta demonică este un obstacol: vrăjmașul – „ucigașul de la început, tatăl minciunii” (Ioan 8:44) – duce o luptă continuă: „Îmbrăcați-vă cu toată armura lui Dumnezeu, ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului” (1 Petru 5:8, Efeseni 6:11).

La acest nivel, o persoană se simte chemată la acțiune activă. Aici este vorba de măiestrie, de acea strategie foarte subtilă de „război invizibil” care constituie ascetism.

În cele din urmă, însăși *componenta umană* , care tânjește să se ridice deasupra oricărei greutăți, își găsește expresia în primul rând în cultul liturgic: „Voi cânta Dumnezeului meu cât voi fi” (Ps 104,33).

Un mistic medieval anonim a exprimat acest lucru într-o frază scurtă și frumoasă: „Sunt un măgar, dar Îl port pe Domnul meu”.

„Iată, Eu stau la ușă și bat. Dacă aude cineva glasul Meu și deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el, și el cu Mine” (Apocalipsa 3:20). Adresarea lui Dumnezeu care bate este primită de sensibilitatea omului, care este complet concentrat asupra acestui eveniment: să audă și să deschidă ușa ființei sale, să se arunce la picioarele Celui care a intrat și să stea cu El la masa de ospăț. Sfinților Părinți le plăcea să comenteze parabola fiului risipitor, care vorbește despre hotărâre ca un act ce plasează acțiunea umană în cadrul acțiunii divine: *„Și venindu-Și în* fire, a zis: *… Mă voi duce* la tatăl meu … *Sculându-se* , *s-a dus* la tatăl său” (Luca 15:17-20).

Această decizie, conform Sfântului Chiril, transformă o persoană dintr-una chemată într-una aleasă. Acesta este un efort cu adevărat creativ de ascetism pozitiv și, dacă nu este dobândită mai întâi, ne învață Sfântul Macarie, dacă nu precede ascetismul negativ, normativ și disciplinar, atunci acesta din urmă este pur și simplu inutil.

Un avertisment înțelept în ajunul Postului Mare spune: „Diavolul nu mănâncă, nu bea și nu se însoară, dar acest ascetic cu înfățișare nu devine mai puțin diavol.” „Așadar, posturile, privegherile și sihăstria sunt necesare pentru scopul principal, adică curăția inimii, care este dragostea”, învață Cassian, citându-l pe Avva Moise 60 .

VI. Despre natura sau esența vieții spirituale

„La început”, în momentul încercării decisive a omului, eșecul fatal al alegerii sale l-a făcut pe om să cadă sub propria sa ființă și l-a cufundat în viața simțurilor și a materiei. Omul s-a întunecat într-un mod carnal și senzual, dar economia mântuirii îl ridică *deasupra* propriei sale ființe la nivelul *unei noi făpturi.* Aici începe acea dialectică pe care o găsim la Apostolul Pavel: „Căci chiar dacă omul nostru de afară se strică, totuși omul nostru dinăuntru se înnoiește din zi în zi” (2 Corinteni 4:16). „V-ați dezbrăcat de omul cel vechi și v-ați îmbrăcat cu cel nou” (Coloseni 3:9).

Din acest moment, viața spirituală este strict orientată spre această metamorfoză: „să îmbraci omul cel nou”. „Noul” acestui om constă în faptul că nu

mai este singur; și, la un nivel mai profund, chiar în centrul schimbării sale, el este un om „îmbrăcat în Hristos”, asemenea lui Hristos.

Sfinții Părinți consideră actul îmbrăcării cu Hristos aproape literal, văzând în el o reflectare sau, mai precis, o continuare în om a Întrupării Cuvântului, imortalizat în Taina Euharistiei. De aceea, ei învață să nu-L „imităm”, ci să-L „pătrundem” pe Hristos. Această pătrundere nu este doar o metaforă puternică, ci are rădăcini adânci în Dumnezeu Însuși. Întruparea reflectă un anumit *antropomorfism* al lui Dumnezeu (este inițial condiționată de conformismul misterios), dar mai presus de toate este o revelație a *teomorfismului* incontestabil al omului. Din punct de vedere biblic, Întruparea aduce la plinătate firea noastră, creată după chipul lui Dumnezeu, și dezvăluie clar structura cristologică a vieții spirituale.

Omul depășește astfel abisul amețitor care îl desparte de propriul său conținut interior. Apostolul Pavel citează un imn creștin timpuriu, plin de un dinamism aproape exploziv: „Deșteaptă-te tu, cel care dormi, scoală-te din morți și Hristos te va lumina” (Efeseni 5, 14), într-una dintre variantele de citire sensul este și mai puternic: „și te vei atinge de Hristos”. Această trecere de la moarte la viață, de la iad la Împărăție, este, de fapt, calea vieții spirituale.

Spiritualismul moralizator reduce mântuirea la iertarea neascultării. Ontologia biblică, îndrăzneață și exigentă, conduce de la catharsisul moral (purificare) la catharsisul ontologic, care înseamnă o schimbare reală a ființei umane în întregime: trup, suflet și duh. Această afirmare insistentă a exegezei patristice subliniază chemarea Evangheliei la *metanoia* (pocăință): „Pocăiți-vă, căci s-a apropiat Împărăția cerurilor” (Matei 3, 2), mai corect ar fi să spunem „schimbați-vă”, deveniți o făptură nouă, întrucât vorbim despre pocăință în sensul profund al cuvântului: despre o schimbare completă a minții și a întregii ființe a omului.

Întâlnirea cu Dumnezeu nu putea avea loc în starea de fire decăzută; ea presupune restaurarea ei preliminară în sacramentul botezului, căci botezul, după sfinții părinți, este adevărata recreare a creaturii eliberate. Pocăința – *metanoia* – în sensul ei cel mai profund trebuie să pătrundă până la izvorul tuturor facultăților omului – intelectuale, volitive, emoționale, până la centrul întregii sale ființe: trup și spirit. Sfântul Irineu, în celebra sa învățătură despre recapitulare – reunificarea întregii firi sub conducerea lui Hristos – îl urmează pe Apostolul Pavel. A patra Evanghelie subliniază acest lucru, vorbind despre „a doua naștere”. Ambii termeni – metanoia și naștere – exprimă clar schimbarea profundă a omului și semnifică intrarea sa în lumea Duhului, ale cărei legi sunt opuse legilor acestei lumi. Între viața omului înainte și după botez se deschide un abis, o distanță infinită între cele două firi. Pentru a sublinia caracterul noutății complete, Părinții apelează în principal la intriga nunții de la Cana, transformarea apei în vin. Simbolismul acestei imagini unește Botezul și Euharistia. Într-adevăr,

așa cum ne învață Nicolae Cabasilas, apa de la Bobotează are valoarea sângelui lui Hristos, „distruge o viață și creează alta din ea -… ne dezbrăcăm pentru a ne îmbrăca în mantia regală” 61 .

Acum este clar ce *cotitură* bruscă produce viața spirituală. Nu mai este aceeași viață căreia i se adaugă pur și simplu închinarea, cititul și evlavia – nu, în esență este o cotitură și o luptă, un efort care ia cu asalt Cerul și ia în stăpânire Împărăția. În pragul acestei vieți răsună cuvintele Apostolului Pavel: „Iată, s-a făcut ceva nou” (2 Corinteni 5:17).

Evanghelia ne amintește de puterea cumplită a prințului acestei lumi. Apostolul Pavel, numindu-l „dumnezeul acestei lumi” (2 Corinteni 4:4), subliniază starea de înstrăinare a omului de către forțele demonice, iar această putere a lui Satana necesită o schimbare radicală. O găsim într-un simbolism atât de expresiv al sacramentului Botezului: scufundarea completă înseamnă moarte reală pentru trecutul păcătos, iar ieșirea din apă este victoria finală, învierea într-o viață nouă. Cu toate acestea, „jurămintele baptismale”, „marea mărturisire baptismală” a credinței în Treime, presupun atât o intervenție chirurgicală purificatoare, cât și o ispravă personală a spiritului uman. Biserica ia foarte în serios puterea răului și forța sa distructivă, care aduce moartea; de aceea, conform ritului antic, botezul cu apă – *lavacrum* – este precedat de ritul exorcizării și al renunțării solemne la rău.

Preotul reproduce acțiunea lui Dumnezeu (la crearea omului): suflă pe fața „mortului”, insuflându-i suflarea vieții. Întorcându-se spre apus, împărăția prințului acestei lumi, unde lumina zilei dispare, persoana botezată renunță la trecut, trecut sub puterea vrăjmașului. El înfățișează simbolic lupta care îl așteaptă de-a lungul întregii vieți spirituale; întorcându-se spre est, unde se ivește ziua, mărturisește credința și primește harul.

Acest rit conține în embrion esența noii ființe. Latura sa negativă este lupta nesfârșită, latura pozitivă este metamorfoza cerută în rugăciunea finală a botezului, subliniată în spiritul Apostolului Pavel: „Dumnezeule, dezbracă-l de omul lui cel vechi, înnoiește-l și umple-l cu puterea Duhului Tău Sfânt, în unire cu Hristos”.

Aceasta este o expunere foarte concisă a vieții spirituale. Mișcarea sa înainte nu este niciodată întreruptă: „Cine ia plugul în mână și se întoarce înapoi nu este potrivit pentru Împărăția lui Dumnezeu” (Luca 9, 62). Orice oprire aici este o regresie. Caracterul total al dedicării, subliniat în ritul tunderii, conferă fiecărei persoane botezate și unse tensiunea extremă a fiecărui moment al vieții, străduința spre perfecțiune, spre imposibil. Ritul tunderii, parte organică a sacramentului mirunzii în Biserica Răsăriteană, este identic cu cel săvârșit la

inițierea în monahism. Rugăciunea cere: „Binecuvântează acum pe robul tău, care a venit să-ți ofere ca pârgă tăierea părului capului său”. Simbolismul de aici este complet transparent - este o jertfă completă a vieții. Prin supunerea la tundere, fiecare laic devine un călugăr al „monahismului interior”, supus tuturor cerințelor absolute ale Evangheliei. Fidelitatea celui nou convertit va rezista testului timpului și atacului ispitelor, pentru că Hristos Însuși va lupta în el, împreună cu el.

VII. Diferitele etape ale vieții spirituale

Poeții cântă miracolul unei priviri, mereu unic! Soarta fiecărui om pare unică. Există, însă, o anumită asemănare între etapele vieții spirituale ale fiecărui om, similară ritmului schimbărilor legate de vârstă. Există un anumit element principal în jurul căruia se construiește orice destin uman. Circumstanțele se schimbă, dar tema spirituală personală – fiecare om are propria sa soartă – rămâne neschimbată în ciuda oricăror schimbări exterioare, a chemării și a cererii insistente de răspuns, această combinație între ceea ce este dat și ceea ce este propus formează ceea ce Evanghelia numește crucea personală a unui om. Este „scrisă” în noi de la naștere și nicio autoritate nu poate schimba nimic aici: „Care dintre voi, îngrijorându-se, poate adăuga un cot la statura lui?” (Matei 6:27).

Fie că ne aflăm în inima unui oraș mare sau în adâncul unui deșert, nu putem scăpa niciodată de această temă personală a vieții noastre. Ne însoțește și ne vorbește la fiecare cotitură a drumului nostru. Putem răspunde în moduri diferite și de fiecare dată să schimbăm direcția vieții într-un sens sau altul, putem să ne căsătorim sau să devenim călugări, să șlefuim sticlă precum Spinoza sau să reparăm pantofi precum Jacob Boehme - întrebarea, întrebarea noastră, rămâne aceeași, este înrădăcinată în noi ca element constitutiv al personalității noastre; este chiar mai mult decât o întrebare, este punerea unei întrebări despre noi înșine.

A-ți accepta „crucea” înseamnă a prevedea tema principală a destinului tău, a-i dezvălui sensul, a te înțelege pe tine însuți. Asta face viața spirituală, aduce ordine, dezvăluie ritmul creșterii tale, cere avansare.

Psihologia religioasă, schițând schema unei astfel de dezvoltări, distinge trei etape în ea: unitatea preliminară a ființei umane, fragilă și instabilă; un conflict acut între spiritual și empiric; și, în cele din urmă, unificarea lor într-un întreg.

Cu rare excepții, viața spirituală începe cu un eveniment numit „convertire”. Acest eveniment, a cărui formă precisă nu este atât de importantă, trezește omul, îl zguduie și este însoțit de o trecere clară de la o stare la alta. Asemenea unei lumini care risipește umbrele, dezvăluie instantaneu nesatisfăcătorul prezentului

deconectat și îl îndrumă spre porțile larg deschise ale unei lumi noi. Astfel se naște o speranță virgină și apoi o schimbare decisivă, pe care întreaga noastră ființă o acceptă cu bucurie. Chiar și cel care a fost crescut în credință din copilărie, mai devreme sau mai târziu, trece prin dobândirea conștientă a acesteia, o acceptare foarte personală și întotdeauna emoționantă.

O carte, o întâlnire sau o reflecție fac să sclipească o lumină bruscă și strălucitoare. În razele sale totul se pune de acord, ca într-un vers strălucitor, care redă fiecărui lucru valoarea sa infinită și virginală. Este un izvor religios în tonalitate mozartiană vie; asemenea unui boboc care se înmoaie, omul se simte revărsat de o bucurie neașteptată și surprinzătoare, de o simpatie spontană pentru toți și pentru toate. Un timp de neuitat: asemenea unei sărbători, luminată de o mie de lumini, te face să vezi în Dumnezeu chipul zâmbitor al unui Tată care iese în întâmpinarea copilului său.

Acest timp trece curând. Chipul Tatălui capătă trăsăturile Fiului, iar noi suntem umbriți din interior de Crucea Lui. Și propria noastră cruce devine clar vizibilă, iar o întoarcere la credința simplă și copilărească de odinioară devine imposibilă. Sufletul, după ce a dobândit o viziune clară asupra răului și a păcatului, este sfâșiat de disonanțe dureroase, iar o tensiune extremă se instalează între două stări care se exclud reciproc. Experiența crudă a căderilor și a neputinței poate duce la pragul disperării.

Este tentant să strigăm împotriva nedreptății, să spunem că Dumnezeu ne cere prea mult, că crucea noastră este mai grea decât a altora. O poveste veche povestește cum un om cinstit și sincer era nemulțumit de soarta sa; apoi un înger i-a arătat multe cruci diferite și l-a rugat să aleagă una el însuși. Când a ales-o pe cea mai ușoară, s-a dovedit că această cruce era a lui! O persoană nu este niciodată pusă la încercări care să depășească puterile sale.

Dumnezeu ne privește cu atenție în acest moment decisiv. El așteaptă de la credința noastră un act curajos, o acceptare deplină și conștientă a destinului nostru. Ne cere să ni-l asumăm de bunăvoie, pentru că nimeni nu o poate face pentru noi, nici măcar Dumnezeu Însuși. Crucea este făcută din slăbiciunile și infirmitățile noastre, compusă din impulsurile noastre epuizate și, mai ales, din adâncurile noastre întunecate, unde se stârnește rezistența tăcută și persistă o urâțenie rușinoasă și conspirativă, pe scurt, din toată complexitatea care este în acest moment adevăratul „Eu”.

Porunca „iubește-ți aproapele ca pe tine însuți” implică o anumită iubire de sine: este o chemare la a-ți iubi crucea, ceea ce înseamnă o acțiune, poate cea mai dificilă: să te accepți așa cum ești. Se știe că tocmai cele mai mândre creaturi, a căror iubire de sine este cea mai nesatisfăcută, se simt prost în pielea lor, ba

chiar se urăsc în secret. Acest moment extrem de important – întâlnirea cu tine însuți – necesită expunere, o privire directă asupra ta, pătrunzând în cele mai ascunse colțuri ale sufletului.

„Cine se vede pe sine așa cum este este mai mare decât cel ce învia morții”, afirmă 62 de oameni spirituali, subliniind astfel importanța unei astfel de viziuni. O astfel de privire este întotdeauna înfricoșătoare, de aceea, în același timp, trebuie să privim spre Hristos. Aici intrăm în experiența Apostolului Pavel și a fiecărui creștin: „Când vreau să fac binele, răul îmi este pus înainte... ticălosul de mine, cine mă va izbăvi?... Isus Hristos, Domnul nostru” (Romani 7:21-25).

În momentele de singurătate copleșitoare, doar o smerenie profundă ne poate veni în ajutor: recunoașterea neputinței radicale a naturii umane îl îndeamnă pe om să-și aducă întreaga ființă la picioarele crucii, iar apoi, pe neașteptate, Hristos ridică pentru noi această povară insuportabilă: „Învățați de la Mine… căci jugul Meu este bun și sarcina Mea este ușoară” (Matei 11:30).

Încrederea debordează: „Facă-se voia Ta” - accept această voință ca fiind a mea, în ea dezvălui ceea ce Dumnezeu a gândit despre mine, în ea îmi recunosc destinul. Omul nu mai este închis în sine, a găsit ușurință și bucurie: „Iată roaba Domnului” (Luca 1:38), „prietenul Mirelui se bucură de glasul Mirelui. Această bucurie a mea este acum deplină” (Ioan 3:29).

Oamenii cu experiență spirituală spun că arta smereniei nu constă în a deveni una sau alta, ci în a respecta cu exactitate măsura pe care Dumnezeu a stabilit-o pentru noi. În Adolescentul, Dostoievski descrie acest moment strălucitor prin buzele rătăcitorului Makar. Cu o singură privire, el cuprinde universul, viața, timpul și eternitatea sa și nu poate spune decât în concluzie: „Totul este în Tine, Doamne, iar eu însumi sunt în Tine și primește-mă!” Neputând încă înțelege totul, omul simte mai mult decât are nevoie în acel moment. Destinul capătă prospețimea unei existențe iubite cu pasiune. Și abia după această „a doua naștere”, această Rusalie personală, începe însăși viața spirituală.

Partea a doua. Obstacole și lupte

I. Negarea răului și afirmarea binelui

Cuvintele „simbol” și „diavol” în greacă provin din aceeași rădăcină și exprimă realități opuse cu o forță și mai mare. Diavolul este semănătorul discordiei, cel care dezbină, întrerupe orice comunicare și reduce existența la o singurătate extremă. Simbolul, dimpotrivă, unește, construiește punți, restabilește comunicarea.

Povestea demonizatului din Gheras (Marcu 5:9) dezvăluie natura Răului. Hristos îi pune demonului o întrebare teribilă: „Cum te numești?” Pentru mentalitatea evreiască, numele unui obiect sau al unei creaturi reflectă esența sa, iar proverbul antic nomen *est omen* vede în nume o expresie a personalității și a destinului său. Adică, întrebarea lui Isus însemna: „Cine ești tu, care este natura ta, esența ta cea mai interioară?” Iar demonul răspunde: „Numele meu este Legiune, căci *suntem* mulți”.

Această trecere bruscă de la singular la plural, de la „eu” la „noi”, arată clar cum operează răul în lume: ființa fără păcat creată de Dumnezeu, a cărei integritate este încă fragilă și inconștientă, este sfărâmată, dezintegrată în particule individuale; acesta este iadul. *Hadesul grecesc și Șeolul* ebraic desemnează ambele acel loc întunecat unde singurătatea reduce omul la sărăcia supremă a solipsismului demonic. Ne putem imagina iadul ca o cușcă de oglinzi: în ele vedem doar propria reflexie, multiplicată la infinit și nemaiîntâlnită de privirile nimănui. Nevăzând pe nimeni altcineva decât pe noi înșine, ne săturăm de aceasta până la greață, până la sughițurile ontologice. În Apoftegmele copte ale lui Macarie cel Bătrân, o astfel de singurătate este descrisă viu: prizonierii sunt legați spate în spate și doar rugăciunea intensă a celor vii le aduce un moment de ușurare: „Doar pentru o clipă ne vedem fețele unii altora. ” 63

În contrast cu o astfel de acțiune a Răului, Apostolul Pavel arată acțiunea Binelui – Hristos: „Căci este o singură pâine (Hristos), și noi, fiind mulți, suntem un singur trup” (1 Cor. 10:17 și 12:12) 64 , aceasta este *cea* a tuturor reuniți în comuniunea euharistică sub capul lui Hristos după chipul comuniunii treimice; Dumnezeu este unul și întreit în același timp, aceasta este unitate în pluralitate.

Prin urmare, este cât se poate de firesc ca Euharistia să constituie însăși inima Bisericii și să se reveleze ca izvor al unității proclamate, acordate și revelate în experiență – este fulgerul purtător de aur, fără cea mai mică crăpătură, constituind esența 65 Bisericii. Cea mai veche invocație: *Marana tha* (Doamne, vino) 66 – încheia rugăciunea liturgică și se referea la Parusie, manifestarea euharistică a Domnului Înviat 67. Dumnezeu vine să se dăruiască pe sine ca hrană, iar noi ne împărtășim din substanța sa, agape, „iubirea nestricăcioasă” 68. Împărtășania euharistică oferă o participare esențială la Hristosul întreg, iar această creație unificatoare, prin natura sa, îi face pe cei împărtășiți, după cuvintele Sfântului Atanasie, „ființe pline de Cuvânt, Hristos”. Sfântul Ignațiu al Antiohiei vede în Euharistie „medicamentul nemuririi”, 69 un leac pentru moarte. Mai mult, „împărtășindu-ne cu Trupul și Sângele Mirelui, intrăm în *koinonia* – comuniune conjugală”, spune Teodoret al Cirului 70 . Această comuniune este atât de copleșitoare încât „este imposibil să o extinzi mai mult, este imposibil să adaugi mai mult” .71

Henosis, „unitatea cu Hristos”, trăită în Euharistie, determină *caracterul euharistic al vieții spirituale.* Comuniunea eternizată cu Hristos și cu Trupul Său – oamenii – devine o creștere în întregime creatoare: „Între trup și cap nu este loc pentru nicio ruptură” 72 și nici pentru nicio negație. Oricine se împărtășește cu Dumnezeu, „în Care este doar da”, mărturisește un „da” complet vieții, ființei; în Satan, dimpotrivă, este doar „nu”, iar acest refuz delimitează locul din care Dumnezeu este exclus: negația, neființa, iadul.

Apostolul Ioan (1 Ioan 3:4) recunoaște acest „nu” în păcat, care înseamnă „fărădelege”, încălcarea limitei ontologice stabilite de Dumnezeu și delimitate de Numele Său: „EU SUNT CEL CE SUNT”. A treia rugăciune a Didahei spune: „Îți mulțumim, Părinte Sfinte, pentru Numele Tău Sfânt, pe care L-ai sădit în inimile noastre. Tu, Doamne Atotputernic, care ai creat universul spre slava Numelui Tău” 73 , – „Așa vorbește Domnul: «Eu sunt un Împărat mare, neamurile se închină Numelui Meu» 74. A trece această limită înseamnă a rupe legătura inițială, a renunța la Împărat, a te întoarce la autonomie și a deveni în afara Numelui.

Ateismul abolește această graniță a ființei create prin negarea oricărei dependențe. În loc de setea umană pentru ceva „complet diferit”, el afirmă decizia de a trăi „ca și cum” această graniță ar fi încetat să existe cu totul. Acesta este ateismul occidental. Ateismul ateilor militanți din lumea sovietică este, într-un fel, mai consecvent și mai radical. Fidel interesului istoric inerent gândirii ruse (Ceaadaev, Berdiaev), acesta se concentrează pe o negare specifică, de vreme ce este *istorică* : „Hristos nu a înviat!”

Este potrivit să reamintim aici numele Sfântului Isaac Sirul, care a trăit în secolul al VII-lea. El a generalizat gândirea patristică și, ca maestru al ascetului, a creat o fenomenologie a păcatului. Fără a acorda prea multă importanță multitudinii păcatelor – pentru Dumnezeu, am putea spune, aproape nesemnificative, întrucât omului i se dă pocăința – el descrie în „Învățăturile” sale un singur păcat, păcatul în sine: *a fi insensibil față de Cel Înviat!* Ce profeție frapantă a ateismului sovietic modern! Pentru a fi convingător, el apelează la singurul argument irefutabil al Crucii, și anume o chestiune de viață și de moarte nu numai pentru om, ci și pentru Dumnezeu. Într-adevăr, negarea Învierii ajunge, ocolind actul creator, la Însuși Creatorul. În mod mistic, această negare desăvârșește deicidul, uciderea Tatălui. Nietzsche a formulat bine acest lucru, vorbind despre moartea lui Dumnezeu: „Unde este Dumnezeu? Vă voi spune. L-am ucis.” Și la Dostoievski conștiința ateistă își atinge apogeul tocmai în aceasta: „A fost o zi pe pământ, și în mijlocul pământului stăteau trei cruci... ziua s-a sfârșit, amândoi au murit... și nu au găsit nici paradis, nici înviere... Acesta este întregul gând, întregul, nu mai există” 75. Aceasta este însăși inima ateismului. Din această sursă secretă provine complexul freudian al vinovăției universale – uciderea

Tatălui – și atracția omului către moarte – *Todestrieb,* precum și formula lui Heidegger: *Sein zum Tode.*

Alea jacta est – zarurile sunt aruncate, alegerea este făcută, crezul ateu proclamă *urbi et orbi:* Dumnezeu moare și nu învie. „Mielul junghiat de la începutul lumii" înseamnă aici: Mielul junghiat și mort, inexistent, nimicit. La început a fost moartea lui Dumnezeu și tăcerea Lui.

Întrucât soarta sa este în joc, omul se confruntă cu o singură alternativă: da sau nu, nu există o a treia opțiune. Nietzsche a explicat acest lucru în Corespondență. Există doar două feluri de nebunie care îl pot face pe om să trăiască, spune el: una este a sa, nebunia supraomului muritor care supraviețuiește în veșnica întoarcere; cealaltă, inacceptabilă pentru el, este nebunia Apostolului Pavel, nebunia Crucii, a Dumnezeului Înviat și a omului nemuritor.

Argumentul ateismului a fost prevăzut de Apostolul Pavel (1 Corinteni 15:17): dacă Hristos nu a înviat, atunci credința este zadarnică și nimic nu are sens, totul este deșertăciune. Nu există jumătăți de măsură sau soluții intermediare, ne aflăm în fața dovezii fundamentale a lui Hristos cel Înviat. Un Dumnezeu care nu prezintă carta Iubitorului de Omenire, un Dumnezeu care nu este Iubire, răstignit pentru a face să strălucească, după cuvintele Fericitului Augustin, „viață, moarte din moarte", nu este Dumnezeu. Ducând gândul Apostolului până la capăt, se poate afirma că *fiecare* religie există doar prin Învierea lui Hristos, se bazează mistic pe acest eveniment. Dacă Hristos a înviat, atunci aceasta îi privește pe toți oamenii. Dacă mărturia creștină despre Cel Înviat este negată, atunci nicio religie nu va supraviețui la nivelul lumii moderne, căci în afara Evangheliei, fiecare proclamație religioasă se oprește la jumătatea drumului. Limita sa transcendentă este Dumnezeu, care a devenit *om* înviat . Acest fapt nu privește deloc mai mulți martori, Hristos cel înviat este contemporan al tuturor oamenilor, iar aceasta înseamnă că fiecare persoană este *contemporană a lui Hristos cel veșnic.* Aceasta face ca coordonatele istoriei să fie în esență cristologice. Hristos a înviat ca și Cap al Trupului omenesc, iar acum fiecare religie și fiecare persoană trebuie și poate căuta viața veșnică în El. Această singură mărturie determină misiunea universală a Bisericii printre toate religiile și în marea întâlnire dintre Orient și Occident. Istoria plasează credința creștină în Cel Înviat la intersecția tuturor ideologiilor, care, în felul lor, repetă acum singura întrebare, întrebarea lui Pilat: „Ce este adevărul?". El obligă credința să-și pronunțe „da", mergând până la mărturisire-martiriu, dacă este necesar, singurul răspuns la această întrebare care răsună de pretutindeni. Hristos este în agonie, iar veșnicia tânjește cu nerăbdare să audă acest răspuns.

Kerygma apostolică proclamă evenimentul Paștelui, intervenția lui Dumnezeu în învierea lui Hristos, singurul care dă sens decisiv existenței istorice a oamenilor. Găsim nucleul său în 1 Corinteni 15:3-4, Romani 4:24-25, Faptele Apostolilor 2:36. Învierea lui Isus este „Amin”-ul lui Dumnezeu la promisiunea Sa. Un Amin plin de Duhul Sfânt care o revelează. Cuvântul „amin” provine din verbul ebraic *he'emin* și semnifică un punct de sprijin de nezdruncinat. Martorii Învierii – apostolii și martirii – își revendică dreptul de a proclama acest eveniment în fața conducătorilor Cetății pământești. „Apologeticile” lui Iustin, Atenagora, Aristide se adresează cu îndrăzneală împăraților cu același mesaj vital și îi avertizează despre judecata iminentă. Kerygma lor se aplică tuturor oamenilor, este predicată în prezența îngerilor și privește întreaga creație. Împărăția lui Dumnezeu a venit deja: suntem contemporani ai Tatălui care stă la dreapta. Iată Mielul junghiat și înviat, iată Împărăția Lui: este aici și aceasta este împlinirea timpului. Toate religiile sunt căi pe care omul Îl caută pe Dumnezeu și sunt numeroase. Revelația creștină este unică, întrucât în ea Dumnezeu îl găsește pe om. Predica Apostolului Pavel la Atena este fundamentală pentru teologia religiilor: descifrând semnificația altarului unui zeu necunoscut și dându-i numele – Iisus Hristos, Apostolul leagă de Hristos eforturile religioase ale oamenilor din toate timpurile și le exaltă valoarea în Hristos.

Transgresarea graniței îl blochează pe om în această lume și, cu cât este mai materializată, reificată, cu atât este mai lipsită de realitate și de orice conținut. Aceasta este lumea finanțelor cu Templul-Bursă și Vestalele însetate de lux, lumea politică a ambițiilor și dorințelor, nevroza colectivă a pasiunilor nebunești și a Erosului pervertit. O lume care se clatină pe marginea abisului, lipsită de orice fiabilitate, țesută din cețuri și populată de fantome, riscând în orice moment să dispară „cum dispare fumul” și „cum se topește ceara în fața focului”. Opusul acestui lucru este efortul pustnicilor deșertului în marșul lor spre perfecțiune, pe care Origen îl compară cu ieșirea treptată din peștera lui Platon de către locuitorii acesteia. Părăsind teatrul de umbre pentru contemplarea acelei realități în care nimic nu intervine între om și adevărurile ultime ale lumii divine, călugărul pustnic aderă ferm la calea întoarcerii la Împărăție.

Încă de la începuturi, gândirea creștină a avut o viziune holistică clar exprimată asupra destinului uman. Astfel, Sfântul Grigorie de Nyssa 77 menționează celebra învățătură catehetică *despre cele două căi,* iar Testamentul celor Doisprezece Patriarhi formulează clar: „Dumnezeu a dat fiilor oamenilor două căi, două înclinații, două feluri de a face și două scopuri”. Aceasta este doctrina celor două „ *da”,* două înclinații ale inimii, corespunzătoare acțiunilor îngerului luminii și îngerului întunericului. Didahe, Epistola lui Barnaba și alte texte provin din aceeași sursă, iar această temă va avea o mare influență asupra literaturii creștine ulterioare. Se întoarce la alegerea oferită de Dumnezeu: „Ți-am pus

înainte viața și moartea” (Deuteronom 30:19). Este aceeași alegere între „da” și „nu”.

„Nu există Dumnezeu”, este liber să spună „nebunul” conform Bibliei în inima sa. Dar sensul negării variază în funcție de profunzimea și suferința negatorului. Prin urmare, „ ateismul *perfect* (perfect aici înseamnă experimentat până la punctul suferinței) se află pe penultima treaptă superioară către credința perfectă” 78 . Întrucât, departe de o indiferență amorfă, ateismul și credința sunt înclinate spre „perfecțiune”, ele pot, lăsând în urmă palabre stupide, să se întâlnească în lupta tăcută dintre un înger și Iacov, har și disperare. Ateismul consecvent, arzând de suferință, își cunoaște paradoxal propria cruce specială. La sfârșitul vieții sale, în notițe scrise în culmea nebuniei sale enigmatice, Nietzsche își numește numele final: Răstignitul. Ateismul Marelui Inchizitor râde de materialism și pozitivism și atinge adevărata măreție în pasiunea sa pentru om. Se poate spune că „nu”-ul său, în ciuda lui însuși, participă la dragostea lui Dumnezeu pentru om, deși nu este conștient de acest lucru. Poate că tocmai pasiunea pentru om depășește un anumit nivel al umanului; nu este oare aceeași pasiune dominantă în inima divină și nu este aceasta una dintre misterioasele „ieșiri la graniță”? Dar pentru a simți o corespondență profundă aici, trebuie probabil să fii, asemenea lui Dumnezeu, un sfânt „iubitor de omenire”. Există un ateism purificator, după cum spunea Jules Lagneau, este „sarea care împiedică credința în Dumnezeu să putrezească”, iar în acest rol de protecție și mântuire este implicat în har. De aceea, Hristos din „Legenda” lui Dostoievski amuțește și îl sărută pe Marele Inchizitor, a cărui față este convulsionată de suferință.

II. Trei aspecte ale răului și ale celui rău

Dintre numeroasele manifestări ale răului, se pot distinge trei tipuri caracteristice: parazitismul, înșelăciunea și parodia. În primul rând, Cel Rău parazitează creatura creată de Dumnezeu, formând o excrescență monstruoasă, o tumoare demonică. În al doilea rând, acest Mincinos, râvnind la proprietăți divine, înlocuiește egalul cu asemănătorul: „Și veți fi ca zeii”, ca egali cu ei. În cele din urmă, un plagiator invidios, îl parodiază pe Creator și își construiește propria Împărăție fără Dumnezeu, o imitație cu semnul opus.

Filosofii nu au reușit niciodată să explice problema răului; dimpotrivă, au complicat-o și au încurcat-o. Dar pentru Părinții Bisericii, dimpotrivă, răul nu a fost niciodată o problemă, căci nu era vorba de raționament abstract despre rău, ci de înfrângerea celui Rău. Un sfânt se putea ruga astfel: „Păzește-ne de orice speculație deșartă despre rău și izbăvește-ne de Cel Rău”. În același fel, Biblia nu vorbește despre principii etice referitoare la bine și rău, ci Îl revelează pe Dumnezeu și avertizează asupra adversarului; ea proclamă, de asemenea,

„omul fărădelegii” din vremurile de pe urmă, „fiul pierzării” care pretinde a fi Dumnezeu (2 Tesaloniceni 2:3-4).

Diavolul, spune Hristos, în inima sa, „de la început”, este un ucigaș (Ioan 8:44). Duhul tăgăduirii este înainte de toate un ucigaș, un ucigaș al propriului său adevăr, adevărul de a fi Lucifer, receptaculul luminii divine. Astfel, el își comite propria sinucidere metafizică, se afirmă în negarea totală a amprentei lui Dumnezeu și devine atât *un ucigaș al omului, cât și* un *ucigaș al lui Dumnezeu.*

Dacă pentru Platon opusul adevărului este eroarea, atunci pentru nivelul evanghelic mai profund este o minciună. „Mincinos și tatăl minciunii”, în esență, Cel Rău își asumă un rol teribil: denaturează în mod deliberat adevărul. Perversitatea originară a voinței sale a făcut posibilă ocuparea spațiilor libere pentru a crea o aparență de viață din minciună. Isaia descrie clar această acțiune: „Ne-am făcut din minciună un refugiu și ne-am acoperit cu viclenie” (Isaia 28:15).

A minți în fața Cerului înseamnă a te opune adevărului divin, a-ți impune propria versiune a acestuia lumii. Diavolul se afirmă ca o dublă, încercând să-L alunge pe Dumnezeu din creația Sa, să facă această creație insensibilă la prezența divină și astfel să realizeze o substituție colosală: „El zice în inima lui: Eu sunt și nu este altul afară de mine” - „Inima ta este înălțată și zici: Eu sunt un dumnezeu” 79 .

„Când spune o minciună, vorbește despre ale sale” 80 - această judecată a Domnului conține o întreagă filozofie a răului. Fiecare minciună, prin natura sa, se bazează pe ceva fals, adică inexistent. „Propria”, adică esența ascunsă din care Mincinosul extrage înșelăciunea, este astfel inexistentă. Pe baza acestui fapt, Sfântul Grigorie de Nyssa a definit răul ca având o substanță fantomatică. Dumnezeu, cu încrederea sa, „da-ul” său, creează asemănări și umple totul în toate. Mincinosul, cu „nu”-ul său, „antitrustul”, distruge și golește totul în toate, formând un „loc de neasemănare” 81. Pe când „sfinții: nu vorbesc despre ei înșiși, ci despre Dumnezeu” 82 , formând un „loc de asemănare”. Secretul teribil al lui Satan este absența unui fundament ontologic, iar acest gol terifiant îl obligă să împrumute, să acapareze ființa întemeiată și înrădăcinată în actul creator al lui Dumnezeu. Răul se agață de ființă ca un parazit, îi suge sângele și o devorează.

Scriptura nu filozofează. Biblia vede în rău nu o simplă absență a bunătății și perfecțiunii, adică incompletitudine, ci libertate – căzută și transformată în voință rea. Adăugând inexistentul la existent, îl transformă într-o ființă răuvoitoare. Totuși, această perversiune, răul, se materializează și se personifică în Mincinos doar în anumite condiții – atunci când i se oferă „acoperiș și casă” ontologică,

ceea ce înseamnă oportunitatea, bazată pe libertate, de a apela la complici conștienți sau inconștienți care se dedică slujirii minciunii. În această slujire a celor posedați de rău, oamenii sunt împovărați, astfel încât înșelătorul crește și crește. Tragedia diavolului este că nu are hrana zeilor, „pâinea îngerilor" pe care „omul a mâncat-o" (Psalmul 78:25), căci mana din cer este împlinirea voinței Tatălui. Această voință este substanța tuturor lucrurilor, învață Sfântul Irineu. Fantomatic și flămând de real, Cel Rău este așadar forțat să fie doar un „parazit ontologic" în lumea lui Dumnezeu. Ospețele sale sălbatice, plătite prin înrobirea omului, deja în această lume dezvăluie oamenilor iadul, lărgind granițele acelui gol unde Dumnezeu este absent.

Unde nu este Dumnezeu, nu mai este om. Pierderea chipului lui Dumnezeu duce foarte repede la dispariția chipului omului, dezumanizează lumea, înmulțește „posedații". Locul lui Dumnezeu este luat de o obsesie zdrobitoare față de sine, un autoidol 83 , iar tristele sale utopii amenință să schimbe în timp tipul antropologic. Omul pierde dimensiunea profunzimii, dimensiunea Duhului Sfânt, iar cel care nu este mișcat de Duhul Sfânt, conform cuvântului îndrăzneț al lui Grigore de Nyssa, nu este om.

Fiecare patimă poartă germenul morții, întrucât tocește capacitatea de a deosebi duhurile. Mai mult, scopul, după cum știm, chiar și unul bun, nu justifică mijloacele rele, întrucât cu ajutorul lor se neagă pe sine. Dimpotrivă, se poate spune că un mijloc bun, îndreptat spre un scop rău, este capabil să-l schimbe în bine. Întreaga chestiune constă în temei și sursa originară. Ispitele nu justifică așteptările, întrucât răul nu are izvor de viață în sine; el umple, niciodată săturând sau potolind. Nu-i stă în putere să repete cuvintele Domnului: „Cine bea din apa pe care i-o voi da Eu, nu-i va sete niciodată" (Ioan 4:14). Cel ce caută alte surse care să-și hrănească patimile se condamnă la o sete nepotolită.

La baza fiecărei stări pasionale, ambiție, erotism, jocuri de noroc, dependență de droguri, se află cel mai simplu mecanism al posedării, care, odată depășit, lovește cu vulgaritatea nesfârșită a conținutului său sărac, cu plictiseala la sfârșit. Asemenea unei stridii care își secretă propria cochilie, fiecare ideologie care face din ateism o pasiune, mai devreme sau mai târziu, sfârșește prin a secreționa plictiseală. Observatorii perspicace observă această stare foarte simptomatică a sufletului. Este vorba, mai presus de toate, de seriozitatea ponderată a doctrinarilor ocupați să creeze un „om nou" care trebuie „produs" în fabricile disciplinei sociale. Pentru a se păstra, puterea asupra maselor, revărsând de grafice și statistici 84 , entuziasmează și captivează aceste mase cu peisaje lunare, o lume foarte ambiguă pe pământ și planuri cincinale pentru construirea unui paradis pământesc. Doar că în loc de „om nou" apare același om vechi, el se plictisește veșnic; ici sau colo, peste tot omul cască puțin. Dostoievski și Baudelaire spuneau că lumea va pieri nu din cauza războaielor, ci din cauza

plictiselii - o plictiseală insuportabilă, extraordinară, când dintr-un căscat imens cât lumea va ieși diavolul.

Dostoievski a studiat cu atenție acest fenomen care se răspândește rapid și a găsit cea mai eficientă metodă împotriva oricărei acțiuni murdare: trebuie doar să-i dezvăluim esența nealiată, deoarece se dovedește imediat amuzant, iar tot ce e amuzant, devenit evident și clar, ucide inevitabil; nu este oare diavolul însuși întotdeauna puțin amuzant?

Scriitorul s-a inspirat mult din umorul „sfinților nebuni pentru numele lui Hristos" atât de iubiți de popor. Protejați de aparenta lor „nebunie" care le ascundea umilința extremă și dragostea pentru aproapele, ziua înfruntau tăcerea criminală și cu o ironie mușcătoare și un umor irezistibil, fără ezitare, respingeau orice minciună și profanare ipocrită, iar noaptea se rugau pentru toată lumea. Aruncau cu pietre în casele „cuvioșilor" și sărutau pragurile caselor păcătoșilor.

În vremurile recente de persecuție sângeroasă, acești „săraci în duh" au fost cei care au predicat Evanghelia și Împărăția lui Dumnezeu la răscrucile orașelor.

Umorul, la fel ca râsul, are un efect eliberator, eliberează de povara funcțiilor sociale, de ispita de a fi prea serios și de suferința excesivă în viața spirituală. Veselia deschisă, copilărească, este tipică marilor sfinți; ei se bucură ca fii ai lui Dumnezeu, iar Înțelepciunea divină găsește bucurie în acest joc (Prov. 8:31).

III. Iadul și dimensiunea infernală a lumii

Iconografie

Icoanele Bisericii Ortodoxe adâncesc înțelegerea textelor liturgice, transformându-le în lectură contemplativă. Aceasta este teologie în imagini, asemănătoare luminii de pe Tabor în claritatea revelației sale. De aici și utilizarea frecventă a contrastului dintre lumină și umbră, a ciocnirii dintre Rai și Iad.

Printre carismele sale, Răsăritul ioanin, atât de receptiv la Înviere, are aceeași receptivitate față de tema iadului – o temă pe care Apostolul Pavel o dezvoltă cu perspicacitate și concizie în Epistola sa către Efeseni: „Și ce vrea să spună El prin «s-a suit» decât că S-a și pogorât în părțile mai de jos ale pământului? Cel ce S-a pogorât este același cu Cel ce S-a suit mai presus de toate cerurile, ca să umple toate lucrurile" (Efeseni 4:9-10). Vedem uimitoarea distanță dintre cele două limite ale căii Mielului înaripat: coborârea spre punctul cel mai de jos – lumea de dincolo, și urcușul spre punctul cel mai înalt – Cerul. Ortodoxia stă captivată, fermecată, contemplând „înălțimea și adâncul" Tainei mântuirii; vede în

ea imensitatea iubirii lui Hristos și mesajul Său victorios: „Suindu-S-a înălțat sus, a dus robia” (Efeseni 4:8) 85 .

În slujba Sâmbetei Mari se cântă: „Ai coborât pe pământ ca să-l mântuiești pe Adam, dar negăsindu-l acolo, te-ai coborât, căutându-l, până în iad” 86. Icoana Nașterii Domnului reflectă acest text, în care vedem întunericul dens al unei peșteri, un triunghi negru, unde pruncul Hristos zace ca și cum ar fi în adâncurile întunecate ale iadului. Pentru a sta în „inima creației”, Hristos își plasează *în mod mistic* nașterea în iad, în punctul disperării supreme. Omenirea, începând cu Adam, coboară în Șeol, lăcașul sumbru al morților, și acolo merge Hristos în căutarea lui.

În aspectul său escatologic, icoana Nașterii Domnului, ca orice icoană, leagă profetic toate evenimentele Mântuirii. Prin nemișcarea sa, pruncul a intrat deja în pacea Sâmbetei Mari. „Viața doarme, iadul se cutremură, iar Adam este eliberat din legăturile sale” 87. Scutecele pruncului au forma unor giulgiuri funerare, cele pe care îngerul le va arăta femeilor mironosițe în dimineața Învierii. Pruncul radiant se remarcă pe fundalul negru, anticipând „coborârea în iad”. El Însuși este „lumina care strălucește în întuneric”: „Soarele s-a ascuns cu El, dar trupul lui Dumnezeu de sub pământ risipește întunericul lumii de dincolo” 88. „Lumina învinge întunericul, Viața distruge moartea” 89 .

Încă de la începutul slujirii sale, Isus a înfruntat elementele cosmice care adăpostesc forțe întunecate: apa, aerul și deșertul. În imnurile sărbătorii Bobotează, Domnul i se adresează lui Ioan Botezătorul: „Profete, vino și botează-Mă... căci Mă grăbesc să distrug vrăjmașul care pândește în ape, prințul întunericului, eliberând lumea din mrejele sale și dând viață veșnică” 90. Iar apele nesfințite – imaginea potopului morții – sunt numite „un sicriu acoperit de apă” în textele liturgice 91 .

Într-adevăr, *icoana Bobotează* pe Isus intrând în apele Iordanului ca un „mormânt căptușit cu apă”. Acest mormânt este ca o peșteră care cuprinde complet Trupul Domnului (imaginea înmormântării, reprodusă în sacramentul Botezului prin *imersiune completă , reflectă triduum-ul* pascal 92), pentru a „scoate pe strămoș din locul întunericului” 93. Urmând simbolismul prefigurativ al Nașterii Domnului, icoana Bobotează arată coborârea în iad: „Afundându-se în ape, a legat pe cel puternic” 94 .

Sfântul Efrem Sirul compară Epifania cu Crucea-Scară: „Ca Scara care ajunge la porțile cerești, pe care a văzut-o Iacov; de-a lungul ei lumina a coborât în Botez…” 95 – iar Iacov de Serug spune că „Hristosul cel răstignit stătea pe pământ ca pe o scară cu mai multe trepte” 96. Crucea este „pomul vieții care a crescut pe Golgota” 97 , locul marii „bătălii cosmice” 98. *Icoana*

Răstignirii prezintă traversa verticală a Crucii ca *pogorâre* și *ascensiune* 99 a Cuvântului. În „Faptele Apostolului Andrei” se spune: „O parte a fost bătută în pământ pentru a uni lumea pământească și cea de dincolo cu cea cerească” 100. De aceea, în icoane, piciorul Crucii intră în peștera unde se odihnește capul lui Adam; acesta este iadul 101. Așadar, pe Crucea Ortodoxă, a treia traversă de sub picioarele Domnului este ușor înclinată. *Sca-bellum pedum* 102 , înclinat în jos, arată soarta tâlharului din stânga, iar ridicat în sus - tâlharul din dreapta. „Măsura dreptății” 103 și străpungerea în veșnicie, Crucea în mijlocul celorlalte două - ca o legătură între Împărăție și lumea de dincolo.

Icoana Învierii este „Pogorârea la iad” 104. Mântuitorul, Hristos, după Apostolul Petru, vestește celor prinși de război evanghelia mântuirii (1 Petru 4:6): „Ai rupt zăvoarele cele veșnice care îi țineau pe prinși de război” 105. În tăcerea Vinerii Mari, Euharistia nu se celebrează, căci Hristos este în iad. Pentru pământ, este o zi de durere, dar pentru iad, Vinerea Mare este deja Paștele: moartea este învinsă și viața veșnică este vestită. Icoana îl înfățișează pe Hristos „Cel Viu... ținând cheile morții și ale iadului” (Apocalipsa 1:18). Este înconjurat de o mandorlă, aureola strălucitoare a unui trup glorificat. În mâna stângă ține un sul - predicarea învierii către cei din iad; și „cu mâna dreaptă le-am dat botezul vieții”. Cu picioarele calcă în picioare porțile rupte ale iadului. „Și întinzându-Și mâna, Domnul a făcut semnul crucii peste Adam și peste toți sfinții și, ținându-l pe Adam de mâna dreaptă, a ieșit din iad; și toți sfinții L-au urmat” 106. Hristos nu iese din mormânt, ci „din morți”, „părăsind iadul pustiu ca o cameră nupțială” 107 .

Catehismul primilor creștini se concentrează asupra unui aspect al sacramentului Botezului care a fost complet uitat de-a lungul istoriei: botezul *prin scufundare* reproduce întreaga imagine a mântuirii, iar fiecare botezat calcă pe urmele Domnului. Sacramentul Botezului este, așadar, o scufundare foarte reală cu Hristos în moartea Sa, precum și *o coborâre în iad.* Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește clar despre aceasta: „Scufundarea în apă și ieșirea ulterioară din ea simbolizează coborârea în iad și ieșirea de acolo” 108. Lumina care a strălucit la Iordan strălucește și în lumina baptismală 109 , risipind întunericul iadului. Luminat, cel botezat unește în mod misterios sufletele care au ieșit din iad cu Hristos la viața veșnică. Astfel, a fi botezat înseamnă nu numai a muri și a învia cu Hristos, ci și a coborî în iad și a ieși de acolo după El, căci iadul este mai cumplit decât moartea. Merită să reflectăm asupra cuvintelor unuia dintre sfinți. tați: „Și non-existența pe care o caută nu li se va da”, pentru că aici s-a obținut victoria decisivă.

Hristos coboară în iad, luând asupra Sa păcatul. El poartă stigmatele Crucii, ale Iubirii răstignite. Este necesar să subliniem consecința specială și imediată a acestui fapt: fiecare persoană botezată, înviată împreună cu Hristos, poartă

și *stigmatele grijii preoțești* (episcopi) a lui Hristos Preotul, grija Sa apostolică pentru soarta celor din iad. „Există locuri în inimile noastre care încă nu există și, pentru ca ele să ia ființă, suferința trebuie să pătrundă în ele", ne amintește Leon Bloy. Imaginea acestei griji se găsește în Păstorul lui Hermas 110 și în Clement din Alexandria 111 : apostolii și părinții bisericii coboară în iad după moarte pentru a vesti mântuirea și a împărtăși botezul celor care îl cer.

În cele din urmă, *icoana Rusaliilor* înfățișează adunarea apostolilor, așezați într-un cerc radiant și primind limbi de foc. Contrastul este deosebit de izbitor aici: mai jos, un rege bătrân iese dintr-o deschizătură întunecată, ținând un giulgiu cu douăsprezece suluri așezate pe el. Deschiderea este adesea separată de gratii de închisoare, subliniind starea de captivitate. Acesta este Cosmosul sub forma unui bătrân, sătul de zilele de la cădere, universul captivat de prințul acestei lumi. Întunericul care îl înconjoară înfățișează „întunericul și umbra morții" (Luca 1:79), iadul, din care iese lumea nebotezată, grăbindu-se, în partea mai luminoasă, spre lumina apostolică a Evangheliei. Își întinde mâinile pentru a primi harul, iar cele douăsprezece suluri simbolizează propovăduirea celor doisprezece apostoli, promisiunea universală a mântuirii.

Același conținut iconografic se citește și în slujba de Rusalii. Vecernia Mare, care urmează liturghiei, conține trei mari rugăciuni ale Sfântului Vasile, citite de preot înaintea poporului îngenuncheat, ca semn de atenție specială. Prima rugăciune prezintă Biserica înaintea feței Tatălui; a doua cere Fiului să ocrotească pe toți cei vii; a treia se roagă pentru *toți* cei care au murit de la facerea lumii și se referă astfel la coborârea lui Hristos în iad. „Tu, în această ultimă și mare zi de Rusalii, ne-ai descoperit taina Sfintei Treimi; «Tu, care ai revărsat asupra noastră Duhul cel dătător de viață... adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu... Care ai binevoit să primești rugăciunile noastre pentru răscumpărarea celor ținuți în iad și care ne dai mare nădejde de a Te vedea, dându-le eliberare de chinuri grele... Odihnește-i într-un loc răcoros... Dăruiește-le izbăvirea, căci nu cei ce sunt în iad vor îndrăzni să-Ți aducă spovedanie, ci noi, cei vii, Te binecuvântăm și Te implorăm și Îți aducem rugăciuni și jertfe curățitoare pentru sufletele lor»" 112 .

Harul îmbelșugat al sărbătorii depășește toate granițele. O dată pe an, în ziua de Rusalii, Biserica se roagă chiar și pentru sinucideri… Încă o dată vedem amploarea sărbătorii: din Rai în iad și din iad în Rai.

IV. Suferința umană

Nedezvoltată dogmatic, dar auzită constant în liturghie, tema iadului și a destinului său capătă o semnificație universală. Răul nu este substanțial. Voința coruptă, conștientă și invidioasă de autonomie, străduindu-se activ să încalce orice normă, contribuie la divizare și separare. Răul trăiește ca un parazit,

formează excrescențe maligne, tumori. Cu cât ia mai mult de la ființa pe care o parazitează, cu atât boala devine mai puternică. Are o astfel de oportunitate: Dumnezeu a creat „o altă libertate”; riscul asumat de Dumnezeu prefigurează deja „omul durerilor” și ne permite să discernem umbra Crucii, căci, așa cum spune zicala Părinților Bisericii, Dumnezeu poate face totul, în afară de un singur lucru: să facă o persoană să-l iubească... În așteptarea celui iubit, Dumnezeu renunță la omnipotență, își ia asupra Sa kenoza 113 , devine „Mielul junghiat de la începutul lumii”. Soarta Sa printre oameni depinde de *încrederea* umanității. Pentru a garanta libertatea acestei încrederi, Hristos renunță chiar la omnisciența Sa. Aparenta pasivitate a lui Dumnezeu ascunde, conform Sfântului Grigorie de Nazianz, „suferința Dumnezeului celui impasibil”... Dumnezeu prevede ce e mai rău, iar iubirea Lui devine doar mai vigilentă, deoarece omul se poate lepăda de Dumnezeu și își poate construi viața pe negarea Lui. Ce-l va duce: iubirea sau libertatea, care dintre aceste două infinități? - aceasta este întrebarea pe care și-o pune iadul.

Orientul rămâne străin de orice principiu juridic, corectiv, înțelegerea păcatului și atitudinea sa față de păcătos este în primul rând terapeutică, aici este mai mult un spital decât un tribunal. Fără a „prejudeca” nimic, Biserica se abandonează iubirii lui Dumnezeu pentru omenire și se roagă intens pentru cei vii și morți. Unii dintre cei mai mari sfinți dobândesc o îndrăzneală și o carismă deosebite de a se ruga chiar și pentru demoni. Poate că cea mai fatală armă împotriva Mincinosului este tocmai rugăciunea unui sfânt, iar soarta iadului depinde și de mila sfinților. Omul însuși își pregătește iadul, închizându-se de Iubirea divină, care rămâne neschimbată: „Este greșit să spui că păcătoșii din iad sunt lipsiți de iubirea lui Dumnezeu... Dar iubirea acționează în două feluri, devine suferință în cei condamnați și bucurie în cei fericiți...” 114

Fiecare membru credincios al Bisericii Ortodoxe, apropiindu-se de sacrament, mărturisește: „Sunt cel dintâi dintre păcătoși”, adică cel mai mare sau, mai precis, dincolo de orice măsură posibilă, „singurul păcătos”. Sfântul Ambrozie, pastor și liturgist, dezvăluind această stare de fapt, dă o formulare laconică: „Una și aceeași persoană este simultan condamnată și mântuită”. 115 Sfântul Isaac spune același lucru, dar diferit, ca un ascet: „Cine își vede propriul păcat este mai mare decât cel care învie morții”. O astfel de viziune care dezvăluie realitatea are o consecință extrem de importantă și paradoxală. Un om foarte simplu i-a mărturisit Sfântului Anton: privind trecătorii, îmi spun: „Toți se vor mântui, eu singur sunt condamnat”, iar Sfântul Anton ajunge la concluzia: „Iadul există, dar numai pentru mine...”. Această iubire pentru oameni este perfect răspunsă de cuvintele uimitoare ale misticului musulman: „Și dacă m-ai pune printre cei din Gheenă, aș petrece o veșnicie spunându-le despre iubirea mea pentru Tine” 116 .

Repetând cuvintele Sfântului Ambrozie, putem spune că lumea în întregime este, de asemenea, „condamnată și mântuită simultan”. Mai mult, este posibil ca și iadul, în condamnarea sa, să-și găsească propria transcendență. Se pare că acesta este sensul cuvintelor lui Hristos adresate bătrânului modern, Siluan Athonitul: „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui ” 117

Peguy i-a reproșat lui Dante că vizitează iadul ca „turist”. Există o altă experiență a coborârii – experiența marilor asceți 118. „Hristos, Lumina cea adevărată, care luminează și sfințește pe orice om care vine în lume…” – spune rugăciunea *din primul* ceas; deși inconștient, fiecare poartă urma Lui misterioasă. Prin urmare, creștinii nu ar trebui să dispere, ci să-L audă pe Hristos adresând Bisericii unele dintre cele mai importante cuvinte pe care apostolatul ei este dat să le audă: „Cine vă primește pe voi, pe Mine mă primește…” (Matei 10, 40). Soarta lumii depinde de capacitatea noastră de a fi martori ai Rusaliilor, de iubirea noastră creatoare pentru om în fața dimensiunii infernale a acestei lumi.

Întreaga învățătură teologică despre condamnarea lumii este conținută în singura frază: „Cain, unde este fratele tău Abel?”. Dar există și misterul Bisericii, revelat în rugăciunea preotească a lui Hristos (Ioan 17): „Abel, unde este fratele tău Cain?”. Iubirea lui Dumnezeu stă „la început” (1 Ioan 4:9-10) ca un eveniment transcendent oricărui răspuns. Ambii Mângâietori vin să mântuiască. Ajunsă la profunzimea supremă, iubirea apare dezinteresată ca bucuria pură a prietenului Mirelui, ca o bucurie care trăiește prin ea însăși, bucurie *a priori* în toate. În Ioan 14:28, Isus ne cheamă să ne bucurăm cu o mare bucurie ale cărei cauze îl transcend pe om, întrucât se află în existența obiectivă a lui Dumnezeu. În această bucurie transparentă și regală gratuită stă mântuirea lumii. Capitolul 13:20 ne invită să descoperim calea de a fi „împăcați”, „acceptați” de lume. A venit timpul ca Biserica să înceteze să mai vorbească despre Hristos și *să devină Hristos.* Cenacolul împinge zidurile până la limitele lumii și este vorba despre lume în răzvrătirea ei, în opoziția ei față de Dumnezeu, căci *Dumnezeu a iubit lumea în păcatul ei* (Ioan 3:16, 12:32). Mireasa ia chipul Mirelui. Ea este Pâinea Euharistică, sacramentul-împărtășanie, Prietenia. Lumina nu strălucește doar pentru a străluci, ci transformă noaptea într-o zi nestinsă.

Mai mult ca niciodată, lumea caută o realitate directă care să-i unească pe oameni, căutând un „frate uman”. Și aici doar dragostea creștină, care nu ia în considerare avantajele, nu măsoară și nu limitează, poate rupe lumea creștină închisă pentru a-l întâlni pe cel mai îndepărtat de Hristos, căci Hristos tânjește să fie acceptat de El. Sfântul Simeon se numea „fratele sărac al tuturor oamenilor”, și chiar așa era. Omul nou nu se fabrică în fabrici marxiste de constrângere socială. „Noua creație” este înrădăcinată în Duhul Sfânt, care formează „suflete apostolice”. Credința ei este serioasă, iar faptele ei sunt foarte simple, dacă le privim în lumina credinței Evangheliei: ea învie morții când Domnul îi poruncește

să facă acest lucru... Ceasul istoric este atât de teribil încât cheamă la toate posibilitățile credinței, de aceea Apostolul Petru citează profeția lui Ioel (2 Petru 3:10) și proclamă o abundență de slujbe, o Rusalie care își dublează revărsarea în vremurile preapocaliptice.

Oricine a primit botezul este *stigmatizat în mod invizibil,* poartă rana adâncă a soartei altora, a tuturor celorlalți, adăugând ceva la suferința lui Hristos, care este în agonie până la sfârșitul lumii. „A-L imita" pe Hristos înseamnă a te cufunda în adâncurile acestei lumi după El; „imitarea" înseamnă a te construi după Hristosul întreg, iar aceasta, conform lui Origen 119 , este martiriul, întrucât „dragostea de Dumnezeu și dragostea de oameni sunt două aspecte ale unei singure iubiri totale" 120. Poziția mea personală, mereu unică, este să lupt împotriva *iadului meu,* care mă amenință dacă nu iubesc cu dragostea care îi mântuiește pe ceilalți; cel care mântuiește este mântuit. Există o ispită aproape imperceptibilă de a aluneca în activism și de a spune: „Te iubesc pentru a te mântui", în timp ce sufletul apostolic va spune: „Te mântuiesc pentru că te iubesc...". La fiecare liturghie cântăm: „Am văzut lumina adevărată, am primit Duhul Cerului" – aceasta este Rusaliile de duminică. Nu dezamăgește, dar în darul său se aude o chemare puternică: cum să aducem această experiență uimitoare a luminii în lumea subterană de astăzi?

V. Mesajul de la Rusalii

„Împărăția lui Dumnezeu este în voi" - în această frază putem simți bătăile inimii însăși a Evangheliei. Lumile se apropie, granițele se netezesc, o altă lume este prezentă aici și acum. Aceasta este experiența imediată a fiecărui credincios care participă la liturghie: „Acum toate puterile cerurilor se laudă nevăzut împreună cu noi" 121. Totuși, aceste intruzii ale „complet diferitului" indică faptul că iadul este și în noi. În ciuda unei anumite inflații a acestui concept 122 , viața în toate manifestările sale primește constant această definiție calitativă: chinurile infernale ale iubirii nefericite, iadul vieții de familie, iadul prezenței altcuiva, iadul sinelui. Iadul, proporțional cu omul, invadează intimitatea noastră, devenind o parte teribilă, dar obișnuită și familiară a vieții. Desigur, nu seamănă cu picturile maeștrilor medievali, Bosch, Goya sau Dansul Morții, dar acest lucru nu face decât să-l facă mai real. Diavolul, dându-și jos masca romantică, devine și el ceva banal și familiar – asemenea acelui diavol din jacheta lui Ivan Karamazov, devine ca toți și toate, ca cel pe care îl întâlnim poate în fiecare zi. Nu se mai preface a fi un arhanghel cu aripi arse; mai real, mai uman și, prin urmare, mai teribil, seamănă cu noi. Așa cum spunea pe bună dreptate Marcel Jouandeau despre asta: „Eu însumi, singur, pot ridica împotriva lui Dumnezeu o stăpânire împotriva căreia…"

Nu poate face nimic; este iadul… Un om nu înțelege iadul – asta înseamnă că nu și-a înțeles propria inimă” 123 .

Puterea titanului – puterea de a renunța la Dumnezeu – este cea mai avansată poziție a libertății umane; tocmai aceasta – nelimitată – a vrut Dumnezeu să o vadă. „Dumnezeu nu poate obliga pe nimeni să iubească”, au învățat sfinții părinți, și în aceasta – este chiar teribil să spunem asta – se află iadul Iubirii Sale, dimensiunea cerească a iadului, tristul spectacol al unui om care repetă la nesfârșit gestul lui Adam sau al lui Iuda, ascunzându-se în noaptea singurătății.

Iadul nu este altceva decât separarea omului de Dumnezeu, independența pe care o proclamă îl exclude din locul prezenței lui Dumnezeu - acesta este iadul, după cum știm cu toții cu siguranță. Acesta este iadul tuturor celor disperați, care au cunoscut adâncimile Satanei (Apocalipsa 2:24). Dar aceasta nu este în întregime vina lor, ei fac asta din ignoranță față de puterea Rusaliilor, dintr-o teribilă lipsă de dovezi autentice. Pesimismul otrăvitor corodează rădăcinile vieții, îl face pe om indiferent, impenetrabil harului, iar din lumea de dincolo a inimii disperarea și blasfemia se năpustesc spre cerurile goale. „Raiul” infernal al imperiului proletar pompează fumuri otrăvitoare de plictiseală monstruoasă. Echipat cu toate posibilitățile tehnice, acest imperiu seceră asupra omului izolarea sa, un abandon pe măsura acelor spații interplanetare unde în loc de îngeri sunt rachete și unde mânia lui Dumnezeu începe să bubuie înfundat.

Credința sau ateismul nu mai pot fi reduse la o „chestiune personală” – *privat Sache.* Timpul nostru este era universalismelor, a catolicității 124 sau a Împărăției sau anti-împărăției. Dincolo de lume – sacrul sau secularizat – devine dimensiunea apocaliptică a existenței noastre. Aici, orice „între” este exclus, alegerea între două totalități este inevitabilă: „Dumnezeu este totul în toate” sau „Dumnezeu nu este nicăieri”. Un tip intermediar, cum ar fi, de exemplu, tipul unui Max Stirner, acest *Kleinbürgerlich 125* , un mic Prometeu filistin, furând foc ceresc pentru a face cafea sau a-și aprinde pipa, va ajunge în curând...

va dispărea complet de pe scena lumii. Noi dominante apar în viață și, întrucât spiritul uman are nevoie de credință, acestea își vor oferi propriile absoluturi, intoxicație și intoxicație mistică. „Ce sentiment amețitor”, scrie Simone Weil, „să fii membru al Trupului lui Hristos! Totuși, astăzi multe alte corpuri mistice, care nu-L au pe Hristos drept cap, dau membrelor lor o intoxicație, în opinia mea, de aceeași natură” 126 .

Știința modernă nu mai este un vis. Acest vis s-a împlinit dincolo de orice așteptări. Progresul său rapid devine imprevizibil, părăsește laboratoarele oamenilor de știință și invadează gândurile despre existență, esența omului și destinul său. Nu mai este teologia, nu filosofia, ci știința cea care schimbă fața

lumii. Cibernetica și automatizarea oferă un supliment minunat creierului uman și ne permit să facem predicții foarte precise despre întreaga umanitate. Puterea asupra proceselor biologice și a spațiilor extraterestre plantează semințele unei noi profeții în conștiința umană. Interconectarea universală *de facto* ne condamnă la un singur destin, care este plin de propriile pericole. Oamenii de știință ne strigă cu alarmă: „Sunt un om care se teme", spune Harold Ursey, „și care vrea ca și alții să-i împărtășească frica" 127. Știința și tehnologia sunt incluse în *contextul politic* și îi conferă o putere aproape nelimitată asupra oamenilor, ca în „1984" de Orwell.

Omenirea, dozându-și sau suprimându-și cu abilitate abilitățile critice, riscă să se îngusteze la acțiuni condiționate rațional și predeterminate. Interacțiunea armonioasă dintre progresul material și creșterea spirituală devine din ce în ce mai problematică, iar viitorul său necunoscut este brăzdat de umbre necunoscute. Existența separată de Dumnezeu este construită pe respingerea lui Dumnezeu. Există pericolul ca știința, utilă în sine, să adopte o poziție de opoziție activă față de Dumnezeu. Anticristul din „Legenda" lui Vladimir Soloviov va deveni un binefăcător al omenirii, un om de știință excelent, dăruind pâine, minuni tehnologice și o viață pașnică...

Situația din lumea modernă face apel la conștiința creștină, o pune sub semnul întrebării și o expune. Dacă comunismul este implementat, este doar pentru că creștinii, necredincioși Evangheliei lor, nu au reușit să întruchipeze Împărăția lui Dumnezeu pe pământ. Dacă gândirea de astăzi poartă povara disperării și a golului, este pentru că speranța creștină a pierdut „mângâierea Scripturilor" (Romani 15:4) și nu se mai află la nivelul promisiunii divine. Dacă arta abstractă există, este pentru că figurativul nu înfățișează nimic, întrucât nu întruchipează niciun spirit, nu radiază nicio lumină. Suprarealismul apare doar acolo unde omul încetează să simtă focul lucrurilor 128 și conținutul ascuns al realității. Miracolele tehnologiei, conform Apocalipsei (Apocalipsa 13:13), nu sunt nimic mai mult decât o parodie a limbilor de foc de la Rusalii. În inima vieții infernale, omul se simte condamnat la singurătate completă. Cuvântul „șeol" înseamnă un loc întunecat, iar „iadul" în greacă înseamnă un loc unde nu se poate vedea, unde niciun ochi nu se întâlnește cu altul, în iad nu există *vis-à-vis.* „Iată lacrimile celor asupriți, și n-au *Mângâietor ..." (Eclesiastul 4:1).*

Aici mesajul Rusaliilor își capătă întreaga amploare. În numele tuturor oamenilor, Hristos a strigat: „De ce M-ai părăsit?" Acest strigăt a zguduit temeliile iadului și a zguduit pântecele Tatălui. Dar Tatăl care îl trimite pe Fiul știe că până și iadul este domeniul Său, iar „porțile morții" au devenit „porțile vieții". Chiar și disperarea iadului este atinsă de speranța care era inițial prezentă în el și nu este potrivit ca creștinii să dispere... Mâna întinsă către Hristos nu va rămâne niciodată goală. A patra Evanghelie îl descrie pe Iuda întinzându-și mâna.

Așezând Pâinea Euharistică în ea 129 , Hristos aruncă provocarea finală Răului, nopții care s-a îngroșat la maximum . 130Degetele lui Iuda se apropie de Mielul junghiat și el iese. „Era noapte” sau, așa cum scrie Sfântul Augustin: „Cel care a ieșit era el însuși noapte”. 131. Ne aflăm cu toții în câmpul tensiunii extreme a iubirii divine.

La acest nivel nu mai găsim o negare, ci o nevoie de iad, a cărui sursă se află în libertatea omului. În fața lui Dumnezeu, care nu obligă pe nimeni să iubească, iadul mărturisește libertatea noastră de a-L iubi pe Dumnezeu. Libertatea dă naștere iadului, căci omul poate oricând să spună: „Să nu se facă voia Ta” - și nici măcar Dumnezeu nu are nicio putere asupra acestor cuvinte.

Dumnezeu este acest *mysterium fascinosum* 132 în întregime și pentru totdeauna. Nu este un Arhitect strălucit, realizându-și proiectele perfecte și armonioase. În pragul unei noi vieți, Crucea este înfiptă – nebunie și ispită, introducând disonanță în orice desen prea geometric, „euclidian”, cum ar spune Dostoievski. Argumentele inimii ne fac să simțim că icoana noastră a lui Dumnezeu devine îndoielnică dacă Dumnezeu nu-și iubește creația atât de mult încât nu mai poate decât să o pedepsească, dar va fi, de asemenea, îndoielnică dacă Dumnezeu nu-l mântuiește pe cel iubit, fără a-i atinge și încălca libertatea.

„Iadul sunt alții”, spune Sartre. Un creștin ar spune: „Soarta altora este iadul meu”. Tatăl a predat toată judecata Fiului Omului, iar aceasta este „Judecată peste judecată” 133 , o judecată răstignită. „Tatăl este Iubire răstignitoare, Fiul este Iubire răstignită, Duhul Sfânt este Iubire triumfătoare prin puterea crucii” 134. Această putere invizibilă este revelată în revărsarea Duhului Sfânt și oricine a fost botezat o primește. Dacă cei disperați cunosc adâncimile lui Satan, atunci Evanghelia îi cheamă pe credincioși să „mute munții”. Nu înseamnă aceasta pentru noi să mutăm muntele infernal al lumii moderne, non-existența sa, spre existența strălucitoare a Rusaliilor și noile sale dimensiuni ale Vieții: „Iată, ți-am pus astăzi înainte viața sau moartea...” „Noaptea” misticilor occidentali, „abandonul lui Dumnezeu” al asceților orientali vorbesc despre coborârea în iad. Pentru cel care este atent la lume, experiența iadului este inevitabilă.

În noaptea de Paște, conform tradiției Bisericii Ortodoxe, odată cu începutul utreniei, în liniștea sfârșitului Sabatului, preotul și poporul părăsesc biserica. Procesiunea se oprește afară, în fața ușilor închise, și pentru o scurtă clipă aceste uși simbolizează mormântul lui Hristos, moartea, iadul. Preotul face semnul crucii, sub puterea sa irezistibilă ușile se deschid larg, și toată lumea, intrând în biserica plină de lumină, cântă: „Hristos a înviat din morți, călcând în picioare moartea prin moarte și dăruind viață celor din morminte.” *Porțile iadului au devenit din nou porțile Bisericii.* Este imposibil să mergem mai departe în

simbolismul sărbătorii... Da, lumea este simultan condamnată și mântuită, este atât iad, cât și Împărăția lui Dumnezeu...

Când, citind Crezul Apostolilor, mărturisim: „Cred în Duhul Sfânt în Sfânta Biserică”, aceasta înseamnă: „În Duhul Sfânt, care S-a pogorât peste Biserică în ziua Rusaliilor” - aceasta este Rusaliile imortalizate și începutul Parusiei, care are loc în istorie. Acest timp nu ia omul din lume, ci ușurează povara lumii și îl încurajează cu suflarea Duhului. În lumea noastră a televiziunii, telecomenzii, ultrasunetelor, zborurilor interplanetare, în această lume simultan ateistă și religioasă, cerească și infernală, dar invariabil iubită de Dumnezeu, omul este chemat la miracolul credinței. Ca și Avraam odată, el pornește într-o călătorie, neștiind unde și de ce, știe doar că poartă o limbă de flacără în inimă și nu poate decât să repete fraza înaripată a Sfântului Ioan Scărarul: „Mă duc, cântând Ție...”

VI. Părinții deșertului

Eforturile izolate ale părinților deșertului și, mai târziu, ale monahismului în lupta neîncetată cu Răul, Cel Rău și iadul au jucat un rol decisiv în soarta creștinismului. Urmând exemplul lor, credinciosul modern își propune aceeași sarcină, doar într-o formă extrem de simplificată, și trăiește după moștenirea acestui trecut glorios și extrem de edificator.

Textele escatologice ale Scripturii plasează istoria între Întrupare și Parusie. Timpul pare a fi în întregime legat de întoarcerea lui Hristos, care ne ia prin surprindere „ca un hoț noaptea”. Într-un sens calitativ, de la Rusalii trăim în vremurile din urmă, iar Parusia care vine deja privează veacurile de stabilitatea lor aparentă. Pentru „cel care iubește arătarea Lui” 135 (2 Timotei 4:8), Cetatea creștină, pe care Imperiul constantinian era angajat să o construiască, este o chestiune profund ambiguă și, prin urmare, asceza monahală a virginității a decis să grăbească sfârșitul lumii prin dispariția rasei umane. Dacă istoria începe cu un cuplu căsătorit, atunci se termină cu abstinența, afirmă Dositei în secolul al III-lea. Ceva mai târziu, Vasile din Ancyra scrie: „Acum, că pământul a fost semănat... virginitatea... va scoate din trup florile nestricăciunii. ” 136 refuzul *în masă* de a continua linia familială, exprimă o poziție extremă cu privire la istoria și viitorul vieții pe pământ. Imaginea evanghelică a unui sfârșit brusc subliniază starea de moarte a lumii, citindu-i propria agonie în sine și apropiindu-se de inevitabila sa dispariție, care este tot mai amânată. În acest sens, o ruptură radicală între monahism și societate este inevitabilă.

Aici se produce o „răsturnare” complet paradoxală a situației: nu mai este lumea păgână cea care îl persecută pe martir și luptă împotriva lui, ci pustnicul trece la atac și persecută lumea cu ființa sa. Părinții deșertului recreează climatul eroic al luptei din primele secole și găsesc un echivalent agresiunii persecuției. Arenele

unde prădătorii îi sfâșiau pe martiri lasă loc imensei scene a deșertului, unde apar prădători mult mai teribili, unde se ridică umbrele distincte ale forțelor demonice. „Ispita Sfântului Anton” sau Ioan Egipteanul zugrăvesc un tablou frapant al ispitei Groazei, care și-a găsit o reflectare foarte fiabilă în arta lui Hieronymus Bosch.

Cufundându-se în singurătate nesfârșită, pustnicii doreau să pătrundă în teritoriul demonilor, astfel încât, angajându-i în luptă corp la corp, să-i poată învinge cu atât mai mult succes. Au transformat deșertul într-un deșert al lor, mai teribil decât un simplu deșert sau o singurătate. Aceasta este singurătatea dorită de spiritul uman, vizitată de demonii căldurii de la amiază și ai disperării nopții. Numai asceza, asezonată cu un curaj extrem, putea, după Sfântul Benedict, să aprecieze inamicul și să-l înfrunte în acest „duel”.

Ruptura de lume merge mult mai departe decât o simplă retragere de oameni. Perfecțiunea s-a instalat la periferia lumii, nu pentru a găsi refugiu, ci pentru a construi o lume nouă, anticipând Cetatea cerească. Asceții vedeau locurile deșertice ca o zonă intermediară între lumea profană și Împărăție. Exilul devine pelerinajul lui homo *viator* 137 în căutarea originilor sale cerești. Pustnicii nu sunt exilați, ci „atleți ai exilului”, luptători în avanposturi și, mai presus de toate, așa cum îi definește atât de memorabil Sfântul Macarie, „oameni intoxicați de Dumnezeu”. 138 Adunându-se, au devenit precursorii viitoarelor comunități și republici de călugări (Muntele Athos), care sunt construite nu în afara, ci în locul acestei lumi și care, prin natura lor, sunt o adevărată negație a societății profane. Pentru cineva care este complet întors spre Orient, conformismul este inacceptabil.

Sfântul Pahomie, așa cum credeau cu tărie ucenicii săi, și-a întemeiat comunitatea monahală, numărând până la opt mii de membri, conform „regulii angelice” care i-a fost dictată. Ambele scrisori pe care le-a lăsat succesorilor săi au fost scrise într-o limbă necunoscută, „limba îngerilor”. Acest simbolism este caracteristic; este menit să arate originea transcendentală a comunității monastice, rupând cu temeliile cetății umane. Pustnicul este rebelul lui Dumnezeu, iar „mănăstirea este Raiul pământesc”, spune Sfântul Ioan Scărarul 139. El proclamă abolirea istoriei profane și vestește venirea unei noi Cetăți, locuite de oameni noi. Dacă fiecare persoană este creată „după asemănarea”, atunci slujirea adusă sfinților monahi îi numește „venerabili” după chipul lui Dumnezeu și îi onorează ca „îngeri pământești și oameni cerești”.

Retragerea din lume presupune intrarea într-o altă lume, ceea ce necesită o strategie consecventă. Ascetismul preliminar *distruge* moștenirea rușinoasă pentru *a recrea* o ființă umană purificată. Experimentează în special cu condiții de viață „nenaturale”, nonconformiste, ca și cum lumea celor vii nu ar mai exista

sau ar reprezenta doar un aspect fals, ireal al existenței. Pentru a aduce securea pocăinței la rădăcinile comportamentului criminal și ale conformismului, „a muri față de lume” în formele extreme de ascetism eremit lovește cu o anumită asimetrie chiar nenaturală, ajungând uneori la o urâțenie evidentă, direct opusă idealurilor profane ale eticii și esteticii.

Astfel, cei „păscători” 140 (boski) se hrănesc direct din pământ, cu ierburi și rădăcini. Ei, asemenea lui Adam, se ascund în tufișuri, se ascund de oameni și se înrudesc cu lumea animală. Sfântul Efrem Sirul, supranumit „țitera Sfântului Duh”, scrie în „Lauda pustnicilor”: „Rătăcesc în deșert cu animale sălbatice, ca și cum ei înșiși ar fi sălbatici”. Trăiesc ca și cum ar fi lipsiți de greutate, iar ceea ce rămâne din carne în ei este eliberat de otrăvurile acumulate. Ca înfățișare, imită viața animalelor, se îmbracă într-o a doua natură întocmai ca „nebunii întru Hristos” - acești actori perfecți - pentru a crea o atmosferă de dispreț și josnicie, pentru a deveni „cei mai mici” din această lume, pentru a ajunge la limita smereniei.

Viața „pustnicilor” este, de asemenea, neobișnuită: renunțând la lumină și la vorbire, se îngroapă de vii în întunericul mormintelor antice sau al peșterilor subterane. Aceasta poate fi văzută ca o probă a abandonului, a singurătății, a tăcerii – o experiență care anticipează starea de moarte. „Rugați-vă mai des în morminte și imprimați-vă chipul lor de nesters în inimile voastre”, sfătuiește pe toți Sfântul Ioan Scărarul 141 , pentru a face moartea obișnuită, pentru a experimenta și înțelege misterul ei chiar înainte de sfârșitul ei. Pustnicii contrastează tăcerea buzelor cu confuzia sufletului cuprins de flăcări. „Nu judeca pe nimeni și învață tăcerea”, spune Sfântul Macarie, căci, explică Sfântul Isaac, „tăcerea va deveni limba veacului viitor” 142 .

„Dendritele” se închid în scorburile copacilor, pentru a nu mai atinge pământul pângărit de om. Ei trăiesc, asemenea lui Noe în arcă, experiența umanității, salvată prin harul lui Dumnezeu din lumea condamnată. Prin retragerea lor, ei mărturisesc profunzimea căderii omului, în lacrimile lor de pocăință apele potopului se amestecă cu apele botezului, printre ramuri și vânturi duc viața păsărilor, îmbătați de cer și de Dumnezeu.

„Cei care stau în picioare” rămân nemișcați, încremeniți, cu mâinile împreunate în cruce, în rugăciune neîncetată, ei sunt un simbol viu al chemării verticale a omului și a spiritului său, care tinde spre Cel Mai Înalt. Și mai departe decât ei merg „locuitorii stâlpilor”: ridicându-se pe stâlpi înalți, domnind peste orice deșertăciune și agitație, ei se află deja între cer și pământ, mai aproape de cer, pe ultima treaptă a „scării Paradisului”.

Toate aceste forme reprezintă un fenomen foarte misterios. Respingerea cetății umane și a istoriei duce la o întoarcere la condițiile de viață *preistorice* . Cuvintele „fiți ca niște copii" sunt înțelese literal, dar această „copilărie spirituală" ascunde o profunzime uimitoare. La Sfântul Isaac citim: „Întindendu-te înaintea lui Dumnezeu în rugăciune, devino în judecata ta despre tine însuți ca o furnică, o râmă, un scarabeu. Nu vorbi înaintea lui Dumnezeu ca un om care posedă cunoștințe, ci bolborosește înaintea Feței Lui, apropie-te de El cu duhul *unui copil* . " 143

În exterior, un astfel de ascetism lovește pe cineva cu extreme aproape inumane, dar în spatele tuturor acestora se ascunde o mare sobrietate și o măsură precisă. Acele puține cuvinte în care Isihie descrie tăcerea inimii, lipsa completă de distragere a gândurilor, dezvăluie o cunoaștere profundă a sufletului omenesc.

Într-o astfel de atmosferă, supranaturalul și miraculosul nu mai surprind, devenind norma pentru o personalitate înfierbântată intern. Astfel, „bătrânul Iosif s-a ridicat și și-a întins mâinile spre cer: și mâinile lui s-au făcut ca zece lumânări aprinse. Și i-a zis avaei Lot: «Dacă vrei să fii desăvârșit, devino tot foc»" 144. Asceza deșertului poartă în sine un botez al focului.

Istoricul este tentat să considere asceza deșertului ca o începătoșare a minții și să-i dea o „descriere bufonească" 145. Un cercetător universitar din secolul al XX-lea ar reduce automat, fără nicio bază, profunzimea ascunsă la manifestările sale exterioare – nu atât prin ceea ce spune, cât prin ceea ce nu spune și nici măcar nu bănuiește. Părinții, recunoscând neputința cuvintelor, sfătuiesc să se onoreze misterul prin tăcere. Tocmai asta face icoana. Icoana unui sfânt nu spune nimic despre anatomia sa, nu oferă niciun detaliu istoric, topografic sau sociologic, ci ne arată strălucirea omului dincolo de istorie. Sfântul acceptă și poartă istoria în sine, dar o arată diferit; scoate la iveală o nouă dimensiune în ea, îi dezvăluie sensul în lumina Sfârșitului și a sintezei metaistorice. Viețile Părinților Deșertului ar trebui citite *iconografic,* așa cum se contemplă o icoană.

A pune întrebarea: cultură *sau* sfințenie 146 – nu înseamnă oare a sparge o ușă deschisă? O tradiție armonioasă trebuie să afirme cultura și sfințenia. Totuși, pentru a face acest lucru definitiv și pentru a asigura echilibrul, a fost necesar mai întâi să trecem dialectic prin polarizarea extremă a conceptelor. Trecând pe acest drum, asceza deșertului își dezvăluie rădăcinile evanghelice. Duhul Sfânt îl conduce pe Isus în deșert pentru a-l întâlni pe diavol. Timpul misterios de patruzeci de zile de tăcere Îl introduce în slujirea cuvântului. „Cine a dobândit cuvântul lui Isus poate auzi cu adevărat tăcerea Lui", spune Sfântul Ignațiu al Antiohiei 147. Tradiția Bisericii este această tăcere rugătoare care hrănește

Cuvântul; din ea ies liturgia și icoana. Tăcerea și cuvântul, sfințenia și cultura se pătrund și se completează reciproc.

Ar fi o greșeală gravă să vedem în deșert doar resturile monahismului, oameni ignoranți care trăiesc într-o atmosferă de umilință rușinoasă. Dacă nu pătrundem până la motivațiile profunde ale spiritului, vom rata un fapt unic care a avut consecințe atât de importante pentru soarta creștinismului, încât este greu să le supraestimăm. Asceza deșertului formează o componentă dialectică integrantă a spiritualității creștine. Desigur, ea aparține unei etape spirituale trecute, orice întoarcere în deșert *acum* ar fi o ruptură inacceptabilă în tradiție; și totuși această asceză își păstrează *semnificația durabilă pentru toate etapele și timpurile,* este cheia arcului întregii tradiții monastice ulterioare.

Nu prin intermediul culturii, ci cu mâinile goale, asceții au menținut idealul creștin la culmile sale transcendentale, iar acesta este un miracol. Ei au înțeles corect spiritul Evangheliei: nu calea este imposibilă, ci imposibilul este calea, și au trecut prin ea.

Influența exercitată de ascetism este în primul rând pedagogică. O persoană care trăiește în lume, chiar și cea mai vanitoasă, știa că undeva, *în locul ei,* există oameni adevărați care în liniștea inimii conversează cu îngerii și cuceresc viața secolului următor. Oamenii veneau în mulțime să-i vadă pe locuitorii stâlpilor, întipărindu-le în inimi imaginea acestei „intoxicații cu Dumnezeu”. Unii, pentru a avea mereu această imagine în fața ochilor, realizau un desen generalizat, un prototip de icoană.

„Prin virtutea *(virtu)* Duhului și a renașterii spirituale, omul este ridicat la demnitatea primului Adam”, spune Sfântul Macarie 148. Asceza atenuează consecințele rușinii originare și dezvăluie puterea spiritului. „Bestiarul” deșertului povestește despre o prietenie surprinzătoare: animalele sălbatice au mirosit „mireasma paradisiacului” sfinților și în cele din urmă s-au umanizat, adoptând privirea lor blândă și inteligentă. Pustnicii au reînviat acest privilegiu al omului, care a fost destinat de Dumnezeu să fie verbul cosmic și regele universului 149 .

În acest maximalism al asceților, lumea găsește un punct de referință, o scară de măsurare și începe să simtă teribila vulgaritate și insipiditate a oricărui spirit de suficiență. În fața prudenței: „Dumnezeu nu cere atât de mult” – asceza proclamă teribila gelozie a lui Dumnezeu, Care, după ce S-a dat totul pe Sine, cere totul de la om. Părinții Deșertului ne-au lăsat o icoană a acestui dar total. Extremele aici nu fac decât să atragă atenția, astfel încât fiecare persoană să se întrebe despre propriul său „posibil”. Imaginea unui creștin nu ar fi ceea ce este fără acest ascetism, al cărui suflu purificator, emanat din Absolut, este simțit inconștient de noi de-a lungul secolelor.

Se poate merge și mai adânc: respingerea ascetică a culturii a fost o căutare a *singurului lucru necesar.* Era necesar ca această dorință să devină o pasiune pentru perfecțiune: „vinde tot ce *ai* ”, chiar „vinde tot ce *ești* ”. În această perfecțiune a poziției, totul devine o singură mișcare, purtarea crucii: „să se lepede de sine și să-și ia crucea”. Aceasta nu este încă Liturghia, ci preludiul ei, proskomedia, unde este arătată pe scurt impresionanta cale a jertfei.

„Măcinați în pietrele de moară ale smereniei”, asceții se sacrifică pentru ca mai târziu alții să poată profita de „fecioria duhului” și să dea naștere culturii creștine. Ascetismul în sine nu este nicidecum un ideal; el reprezintă doar punctul culminant al purificării. Tertulian, deja un polemist sectar, pune întrebarea: „Există ceva comun între Atena și Ierusalim, între Academie și Biserică?” Și continuă: „Curiozitatea *se termină* după Evanghelie” 150. Cu toate acestea, curiozitatea *începe* și ea după Evanghelie, dar *altfel* decât înainte.

Pacea și liniștea sunt periculoase deoarece pot anula o astfel de curiozitate; asceticismul, după ce a absorbit persecuția, a găsit apoi adevărata pace în isihasm, dar de data aceasta deja cuplată cu cunoașterea contemplativă a lui Dumnezeu și a lumii în lumina Taborului.

Ascetul *distruge* consecințele actului prin care Adam a încetat să mai fie complet el însuși, dorind să-și aparțină sieși și refuzând să se depășească în Dumnezeu. Urmându-l pe Hristos în *ascultarea Sa,* îi redă astfel omului chemarea lui Adam. Martirii l-au imitat pe Hristosul răstignit, asceții „imită”, adică acceptă literal poruncile Evangheliei: „Dacă mâna ta... piciorul tău... ochiul tău te face să te poticnești, taie-l... mai bine este să intri în Împărăție strâmb și ciung decât să fii aruncat în focul cel veșnic... căci toți vor fi sărați cu foc” (Marcu 9:43-49). În atmosfera eroică a deșertului, această sare și foc nu sunt doar metafore. Aici, în dorința de a subjuga instinctele moralei, aceștia sunt „înlănțuiți” în lanțuri foarte reale și foarte grele. Revelația spirituală îi ridică pe stiliști pe stâlpi. Sfântul Anton atinge simultan vârful meditației și vârful Muntelui Kolzum. Deșertul uscat, arid, înflorește ca o „pajiște spirituală”; Cu speranța Împărăției, mănăstirile și deșertul se transformă într-o particulă microscopică a viitoarei Cetăți cerești.

Sufletul, odată scos din neexistență, tânjește să se întoarcă la originile sale, are nevoie de o transformare reînnoitoare, de a fi distrus și recreat din elemente purificate succesiv. Scopul urmărit de ascetism este natura primordială decăzută, locul său este în centrul preconceptual, preemoțional, prevolitiv, vrea să atingă „Eul”-ul virgin, creat „după chipul lui Dumnezeu”. În formele extreme ale ascetismului, se observă o încercare de a schimba soarta omului prin schimbarea elementelor psihosomatice. Sfântul Macarie vorbește despre acest lucru în „Omilii”: „Când apostolul îndeamnă: dezbrăcați-vă de omul cel vechi, se referă la omul întreg, vrea să spună: aveți alți ochi decât ai voștri, un alt cap

decât al vostru, urechi, mâini, picioare care nu mai sunt ale voastre.” Sfântul Simeon Noul Teolog scrie despre aceasta în Imnurile sale în limbajul misticismului: „Mâinile mele sunt mâinile celor nefericiți, iar picioarele mele sunt picioarele lui Hristos. Eu, cel nevrednic, sunt piciorul și mâna lui Hristos. Îmi ridic mâna, iar mâna mea este în întregime Hristos, căci dumnezeirea lui Dumnezeu s-a unit cu mine în mod inseparabil.”

„Omul apostolic” al asceților scapă de legile acestei lumi și anticipează omul veșniciei. Deși schimbarea este în întregime internă, radicalitatea ei este uneori accentuată simbolic prin faptul că afectează și aspectul persoanei, așa cum se întâmplă cu Sfântul Alexis, „omul lui Dumnezeu”, care, după ce se întoarce din deșert, este primit în propria casă ca un cerșetor, și nimeni nu-l recunoaște. O femeie, Afanasia, i se alătură soțului ei în deșert sub prefăcătorie de bărbat și rămâne nerecunoscută până la moarte. Toate legăturile, chiar și diferența sexuală însăși, le devin străine, iar ei înșiși - lumii.

Practica ascetică „redă puritatea pământului trupului”. Atletul exersează corpul, ascetul exersează carnea. În icoane vedem oameni al căror carne nu are nici greutate, nici gravitație; ființe care trăiesc într-o nouă dimensiune. Sunt lipsiți de materialitate, de substanță, dar nu și de *realitate;* mai mult, sunt mai reali decât alții, pentru că s-au depășit pe ei înșiși.

Ascetul solitudinii stinge chiar și luminile și culorile lumii exterioare pentru a concentra privirea spre interior. Asceții manifestă o indiferență completă față de decența socială. „Învăluiți în cosmos”, ei apar adesea goi, recăpătându-și inocența pierdută. Nu vor să rănească nici cea mai mică insectă și nu acționează din exterior, nu „de sus”, ci din interior, din iubire cosmică, infinită.

Respingerea lumii condamnate duce la respingerea tuturor realizărilor societății umane. Formele extreme de ascetism duc la o regresie deliberată la o stare prenatală, minerală, vegetală, animală, la un comportament contrar condițiilor existenței umane și normelor general acceptate. Asceții ajung la goliciunea adamică, la dezinteres fizic și mental, dezbrăcându-se chiar și de cele mai umane trăsături: mersul drept, gândirea discursivă, vorbirea, odihna; încetează să reacționeze normal la nevoile trupului - și toate acestea pentru a curăța fundamental toate componentele ființei umane și a recrea o persoană nouă - nouă nu numai spiritual, ci și biologic. Orientul gândește mântuirea din punct de vedere terapeutic, văzând în ea, mai presus de toate, vindecarea de moarte prin viața veșnică. Evită relațiile juridice și chiar exprimă Ispășirea în concepte biologice: nu eroarea este corectată, ci *natura este corectată în Hristos.*

Ascetismul înseamnă că întâlnirea cu Dumnezeu nu poate avea loc în starea de fire decăzută. Dumnezeu rămâne exterior în măsura în care patimile rămân

interioare, iar „eul” este identificat cu „spirite întunecate care se cuibăresc undeva în jurul inimii” 151. Urcarea către Dumnezeu începe cu imersiunea în sine – „cunoaște-te pe tine însuți” – pentru a identifica patimile care te îndepărtează de Dumnezeu și a scăpa de ele. Aceasta este etapa inițială, numită *praxis* sau *practike* , când o persoană dobândește abilitatea unei astfel de identificări și purificări. Astfel, a fi disprețuit și bătut de toată lumea este un mijloc de curățare de pofte, explică Sfântul Ioan Scăparea, vorbind despre smerenie 152. Evitarea oricărei speculații produce impresia de „stupefacție”, dar acesta este doar un mijloc preliminar pentru a găsi „locul inimii”, „locul lui Dumnezeu”. Totuși, orice încercare de a găsi ceea ce este „ascuns în ceața patimilor” provoacă o reacție imediată din partea „temniței” sumbrente, a lumii întunecate a subconștientului.

Cu o perspicacitate cu adevărat psihoterapeutică, sfinții dezvăluie acțiunile forțelor întunecate sub pragul conștiinței.

Asceza deșertului este o psihanaliză cuprinzătoare însoțită de o psihosinteză a sufletului uman universal. Origen, un comentator strălucit, compară deșertul cu peștera lui Platon. Deșertul cu tot arsenalul său de fantasmagorii este *un teatru al umbrelor,* un spectacol pentru oameni și îngeri, cu diferența că aici umbrele nu reflectă realitatea exterioară, ci sunt în esență o proiecție a lumii interioare a omului.

Pentru autorii Noului Testament, ca și pentru Părinți, lumea dinainte de Hristos era o lume vrăjită. Evanghelia vorbește despre demoni, despre forțe opuse, despre perversitatea inimii umane. Prăpastiile care se deschid sunt pline de *spirite rele* , forțe întunecate se ascund în coturi secrete și ne călăuzesc dacă suntem ignoranți sau neatenți. Asceticismul cultivă atenția și începe cu fenomenologia experimentală a lumii interioare a omului. Era necesar să se materializeze și să se personifice elementele pervertite ale ființei, „eul” dezgustător cu mândria, scepticismul și dublul său demonic. În primul rând, era necesar să se smulgă din rădăcini, să se „vomă” și să se obiectiveze pentru a le privi în față, pentru a le vedea ca fiind alienate, exterioare. O astfel de „obiectivare” creează o distanță, permite ca toate aceste elemente interne să fie proiectate ca pe un ecran (teatrul de umbre al lui Platon) sub formă de monștri, prădători și demoni. Intervenția chirurgicală necesită o fixare foarte precisă a adevăratei esențe a inamicului pentru a întrerupe orice legătură și comunicare cu acesta. Hieronymus Bosch oferă interpretarea sa artistică acestei iconografii infernale terifiante.

Părinții Deșertului au făcut această mare lucrare o dată pentru totdeauna pentru toți și pentru totdeauna: „Cine s-a văzut pe sine așa cum este, care și-a văzut păcatul, este mai mare decât cel ce învie morții.” 153 Ei l-au arătat pe om în

goliciunea sa, au descris toate forțele întunecate ale răului și i-au dat fiecăreia un nume. Jocul ascuns al umanului și al demonicului a fost dezvăluit și arătat la lumina zilei. După această revelație, persoana care vine și se pregătește pentru spovedanie știe ce trebuie să facă și ce se va întâmpla. De fiecare dată când reproduce experiența Părinților Deșertului, se poate uita în sine, dar acum nu va fi zdruncinată de necunoscut. Pentru a nu se sufoca singur cu păcatul și propria vină, poate recunoaște forțele care lucrează în el și se poate curăți de ele prin spovedanie. Aici numai Hristos, inocența absolută și jertfa absolută, poate aduce o schimbare unică, *dătătoare de viață* : „El a șters scrisul care ne condamna... care era împotriva noastră” (Col 2,14). Iertarea păcatelor în sacramentul pocăinței reproduce această acțiune a lui Hristos, șterge păcatul și redă omului inocența.

Când asceza va părăsi deșertul-peșteră și se va răspândi în lume, ecranele și umbrele vor dispărea, totul se va întoarce în interiorul omului, dar *acum într-un mod diferit.* Ierarhia restaurată a valorilor purificate permite cuiva să vadă răul înainte ca tentația de a-l comite să vină.

Unitatea metafizică a rasei umane, inconștientul colectiv, care stă la rădăcinile conștiinței, determină și explică faptul mistic: natura umană înainte și după Întrupare este diferită. Se poate spune, de asemenea, că conștiința umană este diferită înainte și după asceza eremitică. La fel ca evenimentul Rusaliilor, asceza a schimbat dominantele energetice ale sufletului, a reînnoit spiritul.

În adâncul extrem al spiritului uman, procesul de vindecare numit „deșert” devine universal, este ca o vărsătură colectivă, dezvăluirea și ejectarea impurității originare acumulate acolo. Acesta este poate sensul cuvintelor Apostolului Pavel: „Să împlinesc ce lipsește din necazurile lui Hristos” - ceva ce Hristosul cel fără păcat nu putea face pentru om. Căci este vorba despre libertatea sa și despre ceea ce numai omul păcătos al deșertului putea face pentru toți și pentru toți. Într-un sens pozitiv, aceasta este *formarea Arhetipului ascetic al omului.* Îl pregătește pe „furios” pentru lupta împotriva răului și a Celui Rău atât în omul însuși, cât și în lumea din jurul său.

Realitatea demonilor nu se limitează doar la păcătoșenia umană. Ceea ce spun despre demoni oameni autoritari precum Sfântul Atanasie, Sfântul Cassian, Sfântul Benedict ar trebui să avertizeze mintea critică, care vede aici doar obscurantism. Realitatea este mai complexă - Evanghelia ne spune despre ea, exorcismul o mărturisește.

Evanghelia vorbește despre un duh necurat care, după ce a găsit sufletul unui om „măturat și curățat”, se întoarce la el cu alți șapte. Asceza purifică sufletul; continuă să-l păzească precum o gardă nedormită.

Desigur, o întoarcere la experiența deșertului este *acum* imposibilă. Aparținem unor timpuri diferite și, ceea ce este mai important, unor *etape diferite de creștere spirituală;* întârzierea, pe de o parte, și avansul, pe de altă parte, nu ne permit să le datăm cu precizie, dar este clar că, indiferent de cronologie, oameni precum Evagrie, Macarie (autorul Conversațiilor spirituale), Diadoh, aparțin unei etape diferite față de asceza deșertului. Proiecția colectivă 154 este completă, iar orice încercare de a o continua devine o iluzie periculoasă. Autoanaliza excesivă și obsesia remușcărilor nu sunt aprobate ca stări morbide. Plasându-se în condiții antisociale, asceza a pregătit întoarcerea omului nou în istorie. Ciclul complet este încheiat: monahismul, ale cărui rădăcini se află în afara istoriei, devine forța religioasă care îl va influența cel mai puternic.

Tradiția restabilește cu măiestrie echilibrul: catharsisul deșertului este înlocuit de învățătura sfinților despre o nouă și definitivă autoabsorbție: „Intră în sufletul tău și găsește-l în el pe Dumnezeu, pe îngeri și Împărăția" 155. „Inima purificată devine Raiul lăuntric" 156. Nu mai sunt condițiile extreme ale vieții, ci rugăciunea autentică cea care îl face pe monah *isangelos,* egal cu îngerii 157. Regula Sfântului Benedict subliniază: „Tot ce am observat mai înainte cu groază și frică de iad, acum păstrăm cu dragostea lui Hristos" 158 .

Rugăciunea participă la existența întregului univers, „inima este înflăcărată de iubire pentru toată creația" (Sfântul Macarie, Sfântul Isaac). În iubirea cosmică a sfinților, înflorește o conștiință reînnoită.

Se pot cita la întâmplare câteva dintre măsurile luate pentru acea redresare puternică care a dus la un ascetism echilibrat. Toate extremele sunt în mod necesar netezite sau chiar condamnate de vocea conciliului. Astfel, Conciliul de la Ancyra aproape că a condamnat încăpățânarea asceților care refuzau să mănânce legume gătite cu carne. Cassian spune că ambele extreme sunt la fel de dăunătoare - atât postul excesiv, cât și lăcomia pântecului 159. Aceeași respingere energică a fost dată tendințelor encratice și gnostice, care disprețuiau carnea lumii și căsătoria.

Când Sfântul Simeon Stilitul i-a legat piciorul cu lanțuri pentru a reduce mișcarea la minimul necesar, Patriarhul Meletie al Antiohiei i-a remarcat că imobilitatea poate fi obținută prin simpla forță a voinței.

Un text din secolul al VI-lea povestește despre Teodul Stilitul, care a petrecut 48 de ani pe un stâlp. La întrebarea sa naivă despre răsplata sa viitoare, un înger a răspuns că va fi aceeași cu cea primită de un actor din Damasc care și-a dat întreaga avere unei femei aflate în nevoie stringentă. Istoria monahismului (Capitolul XIV) relatează un episod din viața lui Pafnutie, un mare ascet: acesta i-a cerut lui Dumnezeu să-i arate cei perfecți cu care să fie egal. Într-o viziune, i se

apar trei: un tâlhar care a salvat o femeie pierdută în deșert, un bătrân al satului care este drept și generos cu toți și un negustor de perle care împarte comori săracilor. Pajiștea spirituală a lui Ioan Moschus descrie cum un tânăr călugăr, care vizitează cu îndrăzneală tavernele și, în același timp, își păstrează puritatea inimii, stârnește invidia unui călugăr bătrân care a petrecut 50 de ani într-o schit și nu a atins o astfel de puritate.

Sub influența pedagogică a Bisericii, am învățat învățătura Evangheliei: de acum înainte, faptele de milostenie depășesc isprăvile ascetice excesive și devin centru. Apoftegmele povestesc cum un pustnic, după ce a trăit timp de 40 de ani în deșert, i-a spus starețului unei mănăstiri mari: „Soarele nu m-a văzut niciodată mâncând", la care el a răspuns repede: „Și pe mine - în mânie".

Sfântul Vasile, după ce a trăit mult timp alături de călugării din Egipt și Siria, împreună cu Sfântul Grigore de Nazianz a compus două *reguli monahale* care l-au inspirat mai târziu pe Sfântul Benedict. Profund impresionat de deșert, el ia totuși în considerare istoria și scrie ca un părinte al Bisericii. Privind spre viitor, el acordă în mod conștient mai puțină importanță renunțării la lume și mai mult iubirii față de aproapele și slujirii oamenilor. Astfel, dacă monahismul părăsește lumea, este doar pentru a o binecuvânta imediat din refugiul ei și a o păzi în rugăciunea ei neîncetată. „Cel desăvârșit devine egal apostolilor - se poate întoarce la oameni și le poate spune ce a văzut în Dumnezeu. Poate și trebuie să facă asta, pur și simplu nu poate acționa altfel" 160. Sfântul Maxim Mărturisitorul s-a opus cu înverșunare oricărui pesimism de tip neoplatonic, iar asceza Sfântului Isaac Sirul uimește prin cea mai înaltă evaluare posibilă a omului și a întregii creații a lui Dumnezeu.

Tradiția isihasmului pune un accent deosebit pe participarea trupului la dezvoltarea spiritului. Acest ascetism nu caută suferința și tristețea, ci statornicia asociată cu abstinența, rezistența la distragerea atenției și atenția sinceră la lucrul principal. Aici este afirmat clar marele adevăr al Evangheliei: un om duhovnicesc este duhovnicesc în întregime – atât în suflet, cât și în trup. Sfântul Grigorie Palama vede în aceasta privilegiul omului și superioritatea sa față de îngeri.

În secolele al X-lea și al XI-lea, o experiență cu totul unică a început în marea Lavră Athonită. Clima sa escatologică este exprimată în tradiția Rugăciunii lui Iisus și a Luminii de pe Tabor. Povestea evanghelică a Schimbării la Față prezintă această lumină ca o anticipare a Parusiei și a Împărăției. Dar după Rusalii, lumina se ascunde în interiorul unei persoane. Doar în cazuri rare se poate manifesta și apoi poate deveni vizibilă pentru sentimentele transformate. O persoană care o contemplă în interior sau în exterior devine ea însăși lumină, deoarece lumina este atât obiectul contemplării, cât și mijlocul contemplării.

Aureolele de pe icoane mărturisesc că strălucirea trupească a sfinților este ontologic normativă, simptomatică a stării noii făpturi.

Cu ochi naturali, dar transformați, sfântul contemplă lumina imaterială. Însă astfel de viziuni și cunoașteri sunt întotdeauna un dar, nu sunt niciodată „posesiuni" ale divinului. Dumnezeu, atunci când apare, își păstrează misterul și transcendența completă. Chiar dacă ne acordă participarea la viața și prezența sa, El se ascunde în însăși înfățișarea sa. El își ascunde esența inaccesibilă. Tradiția isihasmului este aici categorică: motivul transcendenței lui Dumnezeu nu constă în slăbiciunea omului, ci în natura lui Dumnezeu. Necunoscut prin natură, Dumnezeu este mai mult decât Dumnezeu. Chiar și atunci când se unește cu omul, Dumnezeu rămâne transcendent pentru el. Comuniunea cu Dumnezeu este posibilă doar în energiile, harul său, iar în aceasta se află apropierea arzătoare a prezenței sale. Potrivit Sfântului Simeon, „Dumnezeu este cu atât mai invizibil, cu cât strălucește mai mult în spirit". Acest principiu extrem de important al Esenței divine determină infinitatea iubirii umane, *epectaza ei eternă,* intensul efort către Dumnezeu, despre care vorbește Sfântul Grigorie de Nyssa.

Destul de curând, tradiția înlocuiește orice imaginație, orice intoxicație mistică cu suferință și afirmă o sobrietate extremă. Chiar și extazul stârnește suspiciuni. „Când ți se pare că spiritul tău este atras spre înălțimi de o forță necunoscută, nu crede, ci silește-te să muncești." Cu ajutorul muncii, călugărul evită orice abstracție romantică și poate atinge iubirea. „Oamenii cred adesea că aceasta este bucurie spirituală, dar aceasta este doar senzualitate stârnită de vrăjmaș, dar cei experimentați învață să le deosebească", ne învață Sfântul Grigorie Sinaitul 161. Evagrie mai spune: „Să nu vrei să vezi nici autoritățile, nici îngerii, ca să nu cazi în nebunie" 162 .

Cultul oferă o modalitate eficientă de a filtra orice emoție dezordonată. Prin urmare, viața unui monah este din ce în ce mai mult concentrată pe citirea Psaltirii, rugăciune și reflecție pioasă asupra Scripturii. Sufletul ascultă Cuvântul, permițându-i să se pătrundă și să se umple. Ontologia biblică cunoaște categoriile golului și plinului, separării și comuniunii. Fiecare persoană spirituală tinde spre comuniunea care o umple cu Dumnezeu - astfel profeții, Maica Domnului sau Sfântul Ștefan au fost umpluți cu Duhul Sfânt. Din această sursă biblică provine definiția patristică a teologiei: *„calea experiențială a unirii cu Dumnezeu* ". „Dacă ești teolog, te rogi cu adevărat, iar dacă te rogi cu adevărat, ești teolog" 163. Această „simțire a lui Dumnezeu" trăită ne permite să traducem în concepte euharistice locuirea conjugală a lui Dumnezeu în om. Omul nu se deda la speculații, el este schimbat. Realismul pătrunzător al ascetului afirmă odată pentru totdeauna principiul său fundamental: asceza lipsită de iubire nu aduce pe cineva mai aproape de Dumnezeu. „Vom fi judecați pentru răul pe care

l-am făcut, dar mai ales pentru binele pe care l-am neglijat și pentru că nu ne-am iubit aproapele.” 164 În „Păstorul” lui Hermas se afirmă, de asemenea, clar că cel care nu ajută o persoană în situația sa spirituală va fi responsabil pentru pierderea acesteia . 165 Pe Athosul modern, învățăturile antice nu și-au pierdut nicio virtuți: „Un adevărat călugăr este cel care în această viață nu posedă nimic altceva decât pe Hristos”, dar „cel care are chiar și o urmă de răutate în inimă este nevrednic de dragostea lui Hristos”.

Atingând cea mai înaltă libertate, pustnicul se poate chiar întoarce în lume, căci nu mai este vrăjit de oameni și de cetatea lor, întrucât a atins iubirea, care îl îndeamnă să-și părăsească singurătatea. La aceste culmi, „omul nu-l mai condamnă nici pe evreu, nici pe grec, nici pe păcătos... omul dinăuntru privește pe toți cu un ochi curat și se bucură de întregul univers, din toată inima nu dorește decât să iubească și să se închine la toți și la toate”, spune Sfântul Macarie 166. Evanghelist și martor, se amestecă în mulțime; carismatic, își deschide ușa chiliei și primește lumea.

În contrast cu asceza pur somatică a mortificării cărnii, arta terapeutică a Tradiției vindecă materia și înscrie mesajul pascal, trecerea ființei la viața veșnică, în litere de bucurie pe pietrele funerare ale tuturor cimitirelor lumii. Această tonalitate escatologică a ascezei rămâne întotdeauna neschimbată.

Sufletul Îl recunoaște pe Dumnezeu în recunoașterea neputinței sale complete; renunță la sine și nu-și mai aparține. Jertfa de sine, abnegația necondiționată, formează o receptivitate contemplativă, iar aceasta este smerenia transformată în acțiune. „Omul gol îl urmează pe Hristosul gol.” El rămâne treaz la priveghiul divin de toată noaptea și așteaptă în sufletul său Parusia, venirea lui Hristos. Dar un astfel de suflet poartă în sine întreaga lume umană. Omul spiritual purificat prin ascetism, în frumoasa expresie a Sfântului Grigorie de Nazianz, este „receptacolul iubirii divine pentru omenire ” . 167

VII. Monahismul intern

1. Transferul certificatului

Criza pe care o trăiește monahismul aproape peste tot poate sugera sfârșitul unui ciclu istoric. Dar aici, mai mult decât oriunde altundeva, este necesar să se evite simplificările și să se facă distincția între formele tranzitorii și principiul imuabil, între transmiterea esențialului mesajului evanghelic și nașterea creatoare a noilor sale mărturii.

O continuitate similară poate fi observată chiar și în însăși apariția monahismului. Începând cu diaconul Ștefan, mărturia sângelui devine semnul cel mai înalt și

mai expresiv al fidelității. Idealul martirilor, această celebră oaste de „prieteni răniți ai Mirelui", „cei furioși care iau cu asalt raiul", în care „Hristos Însuși luptă", face ca spiritualitatea primelor secole să fie complet unică. Pe drumul spre o moarte glorioasă, Sfântul Ignațiu al Antiohiei mărturisește: „Acum devin un adevărat ucenic... nu mă împiedica să mă nasc la viață." 168 Și pentru Sfântul Policarp, martirii sunt „chipuri ale iubirii adevărate... captivi în lanțuri onorabile - cununile adevăraților aleși ai lui Dumnezeu." 169 De aceea, Origen afirmă un adevăr atât de crud, acela că vremurile de pace sunt avantajoase pentru Satana, care îi fură lui Hristos martirii și Bisericii slava.

Fiind o imagine vie a lui Hristos cel răstignit, martirul Îl propovăduiește, făcându-se „o priveliște pentru lume, îngeri și oameni" (1 Corinteni 4, 9): „Trupurile voastre sunt străpunse de sabie, dar duhul vostru nu poate fi niciodată șters de iubirea divină. Suferind împreună cu Hristos, sunteți arși de cărbunii aprinși ai Duhului Sfânt. Răniți de dorința divină, martirii Tăi, Doamne, se bucură de rănile lor", cântă Biserica 170 .

„Puteți voi să beți paharul pe care îl voi bea Eu?", îi întreabă Domnul pe apostoli. Această întrebare teribilă face ca martiriul să corespundă Paharului Euharistic; sufletul martirului păstrează o prezență cu totul specială a lui Hristos. Conform tradiției antice, fiecare martir, în momentul morții, aude cuvintele adresate tâlharului înțelept: *hodie mecum eris in paradiso* („astăzi vei fi cu Mine în rai", Luca 23,43) - și chiar în acel moment intră în Împărăție.

Existența pașnică a Bisericii, protejată de statutul său juridic încă din secolul al IV-lea, nu a diminuat puterea mărturiei sale. Duhul Sfânt găsește imediat un „echivalent al martiriului". Într-adevăr, mărturia pe care martirii au adus-o despre „singurul lucru necesar" trece la monahism. „Botezul sângelui" martirilor cedează locul „botezului ascetic" al călugărilor. Faimoasa „Viața Sfântului Anton", compusă de Sfântul Atanasie, îl descrie pe acest părinte al monahismului ca fiind primul care a atins sfințenia fără a gusta martiriul. Omul a căzut sub sine însuși, dar asceza îl ridică deasupra lui însuși. Metanoia adâncește a doua naștere în botez, în care se experimentează „mica înviere", iar dacă trupul încă așteaptă „marea înviere", sufletul este deja nemuritor.

Textele liturgice îi numesc pe monahi „îngeri pământești și oameni cerești". Sfințenia monahală formează tipul „sfântului", o icoană vie a lui Dumnezeu. Se poate spune că aici, în fața compromisurilor acestei lumi, s-a realizat *metanoia,* revoluția însăși structurii ființei umane, renașterea sa perfectă.

Teribila Tebaidă, care a devenit leagănul atâtor giganți ai spiritului, deșertul uscat și arid apare iluminat de lumina lor. Acești maeștri uimitori au învățat arta complexă a vieții conform Evangheliei. În liniștea chiliilor și a peșterilor, în școala

acestor „teodidactovi”, învățați de Dumnezeu, *a avut loc încet nașterea unei noi făpturi.*

2. Caracterul universal al spiritualității monastice

Părintele George Florovsky ne amintește că „caracterul tranzițional al monahismului este prea adesea uitat”. Sfântul Ioan Gură de Aur a recunoscut că „mănăstirile sunt necesare în măsura în care lumea nu este creștinizată. Când se va converti, nevoia de a merge la mănăstiri va dispărea” .171 Istoria nu a confirmat optimismul remarcabil al Sfântului Ioan; monahismul continuă să-și păstreze semnificația neschimbată și cu siguranță își va păstra mărturia unică până la sfârșitul timpurilor.

Totuși, lumea botezată este deja suficient de creștinizată pentru a auzi ceea ce proclamă monahismul și pentru a-l asimila în felul său. Întreaga problemă constă doar în aceasta. Așa cum martirul și-a transmis odată isprava monahismului, tot așa acum monahismul pare să găsească o anumită continuitate în Preoția Universală a Laicilor. Mărturia credinței creștine în condițiile lumii moderne determină chemarea universală la *monahismul interior* .

Trecutul istoric oferă două soluții. Prima, cea monahală, este predicarea separării complete de societate, trăind conform „elementelor acestei lumi”, de toate problemele ei politice, economice și sociologice. Aceasta este o „fugă în deșert” și, ulterior, existența independentă a unor comunități care să satisfacă toate cerințele membrilor lor. „Republica monastică” de la Muntele Athos este cel mai tipic exemplu al unei astfel de comunități autosuficiente, separată de și chiar opusă lumii. Este absolut clar că, din moment ce această chemare nu va deveni niciodată universală, calea monahală rămâne limitată, nu poate deveni o soluție pentru lumea în ansamblu.

A doua soluție este încercarea de a creștina lumea fără a o părăsi, de a construi o Cetate Creștină. Teocrațiile, atât din Occident, cât și din Orient, demonstrează această încercare sub forma ambiguă a imperiilor și statelor creștine. Eșecul răsunător al acestui plan arată că Evanghelia nu poate fi impusă de sus, iar harul ei nu poate fi prescris ca lege.

Există o a treia soluție? Fără a prejudeca nimic, putem spune cel puțin că aceasta trebuie să le absoarbă pe ambele existente, asimilându-le profund, adică adoptând principiile lor, dar nu formele lor specifice. „Voi sunteți în lumea aceasta, dar nu sunteți din lume” – aceste cuvinte ale Domnului cer o slujire cu totul specială – să fiți un semn, un ghid către „ceva complet diferit”. Odată această slujire se desfășura diferit peste tot, dar acum, se pare, semnul apare

deasupra Cetății și a Deșertului, căci este chemat să se ridice deasupra oricărei forme pentru a fi înțeles peste tot, indiferent de circumstanțe.

Occidentul a canonizat două forme de viață creștină, monahală și laică: una răspunde la *consilia,* sfaturile Evangheliei, cealaltă *la praecepta,* poruncile Evangheliei. Absolutul, care este același pentru toți, a fost astfel distrus. Pe de o parte, cei perfecți sunt înălțați, pe de altă parte, cei slabi, trăind cu jumătăți de măsură, stau în picioare. Unul dintre conceptele ascetice recunoaște viața conjugală doar dacă aceasta produce fecioare care locuiesc în mănăstiri.

Caracterul profund omogen al spiritualității orientale nu cunoaște nicio distincție între „poruncile" și „sfaturile" Evangheliei. Evanghelia se adresează cu toate exigențele sale fiecăruia.

„Când Hristos ne poruncește să urmăm calea cea strâmtă, El se adresează tuturor oamenilor. Monahul și laicul trebuie să atingă aceleași înălțimi", spune Sfântul Ioan Gură de Aur 172. Este evident că există o singură spiritualitate pentru toți, fără nicio diferență în ceea ce privește cerințele pentru episcopi, monahi sau laici, iar aceasta este spiritualitatea monahală 173. A fost dezvoltată de călugării laici, ceea ce conferă termenului „laic" (laic) un sens extrem de spiritual și bisericesc.

Într-adevăr, potrivit marilor învățători, un călugăr nu este altul decât cel care „vrea să se mântuiască", care „trăiește după Evanghelie", „caută un singur lucru necesar" și „se silește în toate". 174 Este destul de evident că aceste cuvinte caracterizează cu exactitate starea fiecărui credincios laic. Venerabilul Nil crede că întreaga experiență monahală se aplică și oamenilor din lume . 175 Să citățm încă o dată cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur: „Cei care trăiesc în lume, chiar dacă se căsătoresc, trebuie să se asemene călugărilor în toate celelalte." „Vă înșelați profund dacă credeți că un lucru se cere de la laici și altul de la călugări... toți vor da aceeași socoteală." 176 Rugăciunea, postul, citirea Scripturilor, disciplina ascetică sunt la fel de necesare pentru toți. Venerabilul Teodor Studitul, într-o scrisoare către un demnitar bizantin, întocmește o cartă monahală și concluzionează: „Să nu credeți că această listă este potrivită doar pentru un călugăr și nu *complet și în egală măsură pentru un laic* . "

Când Părinții au vorbit, s-au adresat, fără a face nicio distincție între clerici și laici, tuturor membrilor Trupului, Preoției Universale. Distincțiile teologice moderne dintre episcopat, clerici, monahi și laici erau necunoscute pe vremea Părinților; le-ar fi fost pur și simplu de neînțeles. Evanghelia în întregime este aplicabilă fiecărei probleme particulare din fiecare domeniu.

Pe de altă parte, marii reprezentanți ai monahismului ne oferă un exemplu de adevărată depășire atât a propriei condiții, cât și, în general, a oricărei forme sau formule particulare. Așa este, de exemplu, imaginea luminoasă a lui Serafim de Sarov. Nu și-a abandonat ucenicii și nu a condus o școală, și totuși este învățătorul tuturor, căci mărturia sa despre Ortodoxie depășește tot ceea ce ține de tip, categorie, stil, definiție, graniță. Bucuria sa pascală nu vine din temperament - este glasul Ortodoxiei însăși. În limbaj obișnuit, el spune lucruri extraordinare, primite de el de la Duhul Sfânt. După o luptă teribilă, acoperită de tăcere, în spatele căreia se ascundea o viață pe care niciun monah nu o putea îndura, Sfântul Serafim părăsește aceste forme extreme de pustnicie și de locuire pe stâlpi și iese în lume. „Înger al pământului și om al cerului", el depășește limitele monahismului propriu-zis. Într-o oarecare măsură, el nu mai este un călugăr luat din lume, nici un om care trăiește printre oameni, ci este ambele în același timp, dar și o ieșire dincolo de ambele și, cel mai important, un martor al Duhului Sfânt. El vorbește despre aceasta într-o faimoasă conversație cu Nikolai Motovilov: „Nu numai vouă vi se dă acest lucru să-l înțelegeți, ci prin voi – întregii lumi, pentru ca voi înșivă să fiți întemeiați în lucrarea lui Dumnezeu și să fiți de folos altora. *Cât despre faptul că eu sunt călugăr, iar voi sunteți un om lumesc, nu este nimic de gândit...* Domnul caută inimi pline de dragoste față de Dumnezeu și față de aproapele – acesta este tronul pe care Îi place să stea și pe care Se arată în plinătatea slavei Sale cerești. «Fiule, dă-Mi inima ta», spune El, «și ți-aș adăuga toate celelalte», căci Împărăția lui Dumnezeu poate fi cuprinsă în inima omului... Domnul ascultă în egală măsură atât un călugăr, cât și un laic, pur și simplu un creștin, atâta timp cât amândoi sunt ortodocși și amândoi au credință în El, chiar dacă «ca un bob de muștar» – amândoi vor muta munții din loc" 177 .

Atât călugărul, cât și laicul, devin un semn și un ghid către ceva „complet diferit". În același sens, Sfântul Tihon de Zadonsk le-a scris ierarhiei: „Nu vă grăbiți să tundeți pe cineva în monahism – o haină neagră nu vă va mântui. Cel ce poartă haine albe, dar are ascultare, smerenie și puritate, este *un călugăr netunderizat* 178 .

Monahismul, concentrat în întregime asupra lucrurilor ultime, a schimbat cândva fața generală a lumii. Astăzi își adresează chemarea tuturor, laicilor și călugărilor, afirmând o singură chemare pentru toți. Este vorba de a-l adapta la fiecare persoană, de a găsi fiecare un echivalent personal al voturilor monahale.

3. Trei ispite, trei răspunsuri de la Domnul și trei jurăminte monahale

Trei jurăminte monahale sunt înscrise în marea cartă a libertății umane. *Sărăcia* eliberează de puterea materiei – aceasta este recrearea baptismală într-o făptură nouă; *castitatea* eliberează de puterea cărnii – aceasta

este căsătoria mistică a agapei; *ascultarea* eliberează de slujirea idolului propriului „eu” – aceasta este înfierea divină a Tatălui. Toți – atât monahi, cât și nemonahi – cer aceasta de la Dumnezeu, conform structurii tripartite a Rugăciunii Domnești: *ascultarea* de unica voință a Tatălui; *sărăcia,* care are doar foame după pâinea euharistică cea de toate zilele; *castitatea* , care curăță de Cel Rău.

În Vechiul Testament, ori de câte ori Israelul nomad întâlnea civilizația materialistă a „țărilor bine ordonate”, găsea trei ispite: idolii – opusul *ascultării;* prostituția – opusul *castității* ; bogăția – opusul *sărăciei.* Profeții au denunțat și au luptat încontinuu împotriva priorității profitului asupra Adevărului, împotriva succesului material și a puterii sale ca criteriu al valorilor, împotriva oricărei justificări prin forță. Astăzi, mai mult ca niciodată, lumea aderă la aceste principii și i se opune prin rezistența profeților, care predică *venerarea* unui singur Dumnezeu, *purificarea* oamenilor, *mila* pentru săraci.

În relatarea din Noul Testament a celor trei ispite ale Domnului, aceeași poveste se repetă, dar de data aceasta ca revelație supremă și finală. Textul subliniază: „Și după ce a terminat diavolul cu orice ispită, s-a dus” (Luca 4:13). Slujitorul lui Iahve, Cel Ascultător, Cerșetorul, care „nu are unde să-și odihnească capul”, Cel Pur („vine prințul acestei lumi și nu are nimic în Mine”, Ioan 14:30) - vine în inima deșertului ca Monahul perfect și proclamă *urbi et orbi* 179 sinteza triplă a existenței umane.

Gândirea patristică atribuie acestei povești un loc central printre primele evenimente ale Evangheliei. Hristos a venit să învingă forțele care îl înrobesc pe om și tocmai această semnificație eliberatoare a lucrării Sale este cea în discuție. Iustin 180 compară deja ispitele primului și celui de-al doilea Adam și arată că comportamentul lui Hristos este relevant pentru fiecare fiu al lui Dumnezeu. Origen 181 vede în aceasta un eveniment decisiv care aruncă lumină asupra bătăliei finale a fiecărui credincios, căci în joc nu este nimic mai puțin decât *„dacă un om va deveni martir sau idolatru* ”. El subliniază că ispitele erau menite să-l facă pe Hristos o nouă sursă de păcat și una de o asemenea putere încât, în semnificația sa, ar fi egală cu cea originală. Sfântul Irineu 182 scrie că în ispită încercarea de a-l captiva în cele din urmă pe om a eșuat și, prin urmare, victoria irefutabilă a lui Hristos inspiră lupta Bisericii și îl eliberează pe adevăratul credincios de toată puterea satanică: „Iată, ți-am dat putere... peste toată puterea vrăjmașului” (Luca 10:19).

Astfel, gândirea patristică a văzut clar, încă de la început, în povestea ispitelor din deșert *ultima verba* 183 a mesajului evanghelic. Într-adevăr, ispititorul pune în contrast prototipul omului din Înțelepciunea divină cu un dublu întunecat: omul

sophiei demonice. În 2 Corinteni 11:4, Apostolul Pavel menționează chiar și Rusaliile demonice. În mod uimitor, întreaga istorie a omenirii se desfășoară aici într-o formă comprimată, în miniatură, unde totul este decis într-o direcție sau alta. Satana propune trei versiuni „sigure" ale destinului uman: *miracolul* alchimic al „pietrei filosofale", *misterul* științelor oculte cu posibilitățile lor nelimitate și, în final, *puterea care* îi înrobește pe toți față de unul singur.

A transforma pietrele în pâine 184 înseamnă a rezolva *problemele economice,* a face inutilă „sudoarea frunții", efortul ascetic și creativitatea. A te arunca de pe aripa templului înseamnă a face inutil Templul și însăși nevoia de rugăciune, a-L înlocui pe Dumnezeu cu puterea magică, a triumfa asupra principiului necesității, a-ți însuși secrete și a rezolva *problema cunoașterii.* Iar pătrunderea nelimitată a cunoașterii este subordonarea principiilor cosmice și carnale, satisfacerea imediată a oricărei dorințe, timp compus din „scurte eternități de plăcere", abolirea castității. În cele din urmă, a uni toate popoarele sub puterea unei singure sabii înseamnă a rezolva *problema politică,* a pune capăt războiului, a deschide o eră de pace în această lume.

Primul act are loc între Dumnezeu-Om și Satana. Dacă Hristos cade cu fața la pământ înaintea lui Satana, Satana va părăsi lumea, pentru că nu va mai avea nimic de făcut aici: omenirea, în sfârșit captivată, va trăi fără să cunoască libertatea de alegere, pentru că va trăi fără să realizeze binele și răul.

Încă o dată, ispita cântărește greu în timpul rugăciunii Domnești: „Tatăl Meu, dacă este cu putință, depărtează de la Mine paharul acesta" (Matei 26:39). Ceea ce Tatăl nu face, Satana poate face: oferă o oportunitate foarte reală de a evita în sfârșit paharul, de a ocoli Crucea. Tragedia dintre Dumnezeu și om s-ar rezolva atunci cu un *final fericit* demonic .

Este necesar să evaluăm corect puterile Adversarului și să ne dăm seama de amploarea Răului care l-a forțat pe Dumnezeu să părăsească „vârful tăcerii" și să strige: „De ce m-ai părăsit?". Aceasta face ca ispita să fie cât mai reală posibil; nu există ficțiune, nicio „performanță" în ea. Lăsându-l pe Lucifer liber să se transforme în Cel Rău, Dumnezeu Însuși a pus întrebarea: să fii sau să nu fii Unicul? – cu riscul de a fi singur, suferind și abandonat. Satana îi oferă lui Dumnezeu, care intră în istorie, un mesianism sigur, lipsit de amenințarea suferinței, bazat pe tripla subordonare a libertății, pe tripla înrobire a omului, pe violența împotriva libertății sale prin miracol, mister și putere 185 .

Totuși, refuzul divin nu schimbă nimic în intențiile ispititorului. Acum planul său va fi propus omului - acesta este al doilea act și deja afectează istoria.

Vremea crudă a persecuției ne obligă să primim cu brațele deschise imperiul creștin. Canonizarea paradoxală a lui Constantin, declarat „sfânt”, mărturisește semnificația pozitivă a activității sale, fundamentată dialectic de principiul „iconomiei” (gospodăriei). Biserica este stabilită în lumea păgână, își dobândește un mare interes pentru ea însăși, dar ce va ieși din aceasta este o altă întrebare. În această confruntare, o parte își va „murda mâinile”, în timp ce cealaltă le va ține curate de orice compromis, ambele fiind necesare și completându-se reciproc. În plus, cuvintele vieții nu vor fi rostite de biserica administrativă oficială, ci va încredința această sarcină părinților Sinoadelor și, mai ales, marilor purtători ai Duhului – monahii. Întreaga semnificație a apariției monahismului constă în această libertate a spiritului, pe care o posedă o formațiune de carismatici care nu se încadrează în cadrul normativ, trăind separat de lume și de biserica bine orânduită.

Trebuie admis că imperiul, declarat creștin, se bazează pe cele trei opțiuni propuse de Satana – nu complet și conștient, desigur, ci amestecând lumina și umbra, Dumnezeu și Cezar, șoaptele lui Satana și răspunsurile lui Hristos care le resping. Imperiul este ambiguu pentru că ocolește Crucea; niciun „stat creștin” ca stat nu a fost vreodată un stat răstignit. Doar despre Biserică pune Iacob din Serug întrebarea: „Ce mireasă a ales vreodată un om răstignit drept mire al ei?” Suveranii și politicienii, care nu cunosc puterea protectoare a Crucii, dimpotrivă, se găsesc lipsiți de apărare în fața celor trei ispite. Constantin a creat un imperiu a cărui măreție, siguranță și prosperitate erau mai periculoase decât persecuțiile lui Nero.

În acest moment monahismul intră în scena istorică. Este cel mai categoric „nu” la orice compromis, conformism, orice înțelegere cu ispititorul, deghizată fie sub coroana imperială, fie sub mitra episcopului; este un răsunător „da” adresat lui Hristos în deșert. Este imposibil să supraestimăm semnificația mântuitoare pentru creștinism a simplului fapt al apariției monahismului. „Domnul nostru ne-a lăsat moștenire ceea ce El Însuși a făcut când a fost ispitit de Satana”, spune Evagrie 187. Încă de la început, monahismul egiptean și-a recunoscut spiritualitatea ca o continuare a luptei începute de Domnul în deșert.

Dacă imperiul cedează pe nesimțite ispitei celor trei propuneri ale lui Satan, monahismul se bazează în mod deschis pe cele trei răspunsuri nemuritoare ale lui Hristos. Este uimitor că exegeza nu a folosit niciodată acele trei cuvinte care au devenit piatra de temelie a esenței însăși a monahismului. *Cele trei jurăminte monahale reproduc întocmai cele trei răspunsuri ale lui Iisus.* Hristos Monahul le-a împlinit primind Paharul și urcându-se pe Cruce „ca să distrugă lucrările diavolului” (1 Ioan 3:8). „El a șters scrisoarea decretelor care ne condamnau, scrisoarea care era împotriva noastră și a lesinat, pironindu-le pe cruce” (Coloseni 2:14).

Hristos distruge manuscrisul, carta satanică a triplei sclavii, și proclamă din înălțimea Crucii carta divină a libertății trinitare. La începutul acestui pasaj, Apostolul Pavel avertizează cu tărie: „Vedeți să nu vă ia nimeni captivi…” (Col 2, 8) – adică fură libertatea a cărei zălog orbitor este Crucea. Fiecare călugăr este *un staurofor* [188] , o ființă „răstignită”. El este, de asemenea, *un pnevmatofor* [189] , căci Crucea este puterea triumfătoare a Duhului Sfânt, *care îl dezvăluie* pe Hristos cel Răstignit. „Dați sângele vostru și primiți Duhul”, spune o veche zicală monahală, care dezvăluie astfel în fiecare călugăr libertatea întrupată, icoana Duhului Sfânt. Așa au fost primii carismatici – până în momentul în care afluxul unui număr mare de oameni în monahism a creat necesitatea organizațională de a-i supune strictei reguli monahale. Cei care au știut să facă har din această cartă au răspuns la adevărata măreție a monahismului, care, indiferent de orice instituții omenești, continuă să rămână *un eveniment în esența sa.*

Cele trei răspunsuri ale lui Hristos au răsunat în liniștea deșertului, iar călugării s-au dus acolo pentru a le asculta din nou și a le accepta *sub forma a trei jurăminte* ca regulă a vieții monahale.

Sfântul Grigorie Palama descrie imaginea sfinților monahi astfel: „După ce au părăsit plăcerile materiale (sărăcia), slava omenească (ascultarea) și plăcerile rele ale trupului (castitatea), au ales viața Evangheliei”; astfel, desăvârșiți, au „atins măsura deplină a staturii lui Hristos” 190. Într-o scrisoare către Paul Asen referitoare la îmbrăcăminte și diferențele exterioare ale diferitelor niveluri de monahism, Sfântul Grigorie sfătuiește „să ne îmbunătățim modul de viață și să nu ne schimbăm hainele”. La marii asceți ai monahismului vedem depășirea oricărui principiu formal, a oricărei forme, trecerea de la simboluri la realitate.

„O voi duce în pustie și îi voi vorbi cu blândețe” (Osea 2:14). Această „urcare de la Unul la Unul” este primatul anahorezei, al eremitismului asupra formei comunitare, aristocrația spiritului, eliberatoare de orice, chiar și de comunitate și de regulile ei. Dar dacă cineva părăsește societatea de dragul găsirii libertății, o face doar pentru a găsi cu adevărat pacea oamenilor.

Acest nivel de libertate depășește instituțiile umane și astfel se dezvăluie sensul său universal – acela de a fi soluția la destinul fiecărei persoane. Monahismul interior al Preoției Regale își dobândește propria spiritualitate, luând în felul său aceleași jurăminte monahale.

A fost odată ca niciodată, loialitatea însemna sângele martirilor sau isprava deșertului – un spectacol de o măreție evidentă și uimitoare. Dar în momentul în care era constantiniană se încheie în mod clar, bătălia regelui creștin cedează

locul împărăției martirilor (Apocalipsa 20) și eroismului credincioșilor în haine de zi cu zi – iar acest lucru nu mai este atât de spectaculos.

4. Jurământul de sărăcie în monahismul intern al laicilor

Răspunsul Domnului: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu orice cuvânt care iese din gura lui Dumnezeu” (Matei 4:4), arată că în loc de vechiul blestem: „În sudoarea frunții tale îți vei mânca pâinea”, se afirmă o nouă ierarhie a valorilor, primatul spiritului asupra materiei, al harului asupra necesității. În casa Martei și a Mariei, Isus trece de la o masă materială, de la foamea fizică, la o sărbătoare spirituală, la o sete pentru singurul lucru necesar. În versiunea „fericirilor” dată în Evanghelia după Luca, se subliniază că situația s-a schimbat radical: „Fericiți cei săraci... care flămânzesc...” Chiar și sărăcia fizică „în sudoarea frunții tale” nu mai este un blestem, ci un semn al alegerii acordat celor umiliți, celor din urmă și celor mici, care se opun celor puternici și bogați. „Săracii

„Cei săraci în Duh”, care sunt Împărăția sau, mai larg, „cei săraci în Duh”, primesc în dar, *gratuit,* pâinea îngerilor, Cuvântul Tatălui, coborât în pâinea euharistică.

Piatra care s-a transformat în pâine în prima ispită (acest miracol simplificator) l-ar fi distrus în primul rând pe „cerșetor” – nu pe săracul, obiectul „târgurilor de caritate”, ci pe Cerșetor – Cel care își dăruiește ființa *,* Trupul și Sângele Euharistic. Astfel, fiecare cerșetor adevărat „în sudoarea inimii sale” se dăruiește pe sine. O astfel de „sărăcie” a fost propovăduită ca singura soluție economică de către Părinții Bisericii, de exemplu Sfântul Ioan Gură de Aur. Evanghelia le cere adepților săi ceea ce nicio doctrină politică nu cere. La scară globală, doar o economie orientată spre nevoi, nu spre profit, are șanse de succes, dar pentru aceasta este necesar să se sacrifice și să se renunțe la multe. Este imposibil să se folosească bunurile materiale fără discriminare. Amploarea nevoilor reale depinde de chemare, dar principalul lucru este independența spiritului față de orice proprietate.

Absența nevoii de a avea devine nevoia de a nu avea. Spațiul de libertate altruistă din relația dintre spirit și lucruri redă în el capacitatea de a le iubi ca pe un dar de la Dumnezeu. A trăi în ceea ce este „dăruit peste măsură” înseamnă a trăi între sărăcie și abundență. Chiar și idealul monastic nu propovăduiește sărăcia formală, ci o moderație prudentă în nevoi.

Măsura sărăciei este întotdeauna foarte individuală, necesită o căutare creativă și exclude orice spirit sectar simplist. Nu este vorba de ceea ce ne privăm, ci de cum îl folosim: chiar și un simplu pahar cu apă, transformat într-un dar, poate îndreptăți o persoană la Judecata de Apoi. De aceea, Sfântul Iacov definește atât

de clar sensul milosteniei: „Cercetează pe văduve și pe orfani în *necazurile* lor ” (Iacov 1:27). Dacă nu este nimic de dat, atunci rămâne exemplul „administratorului nedrept” din parabola Evangheliei, care risipește averea Domnului său (dragostea nesecat de sine) pentru a înmulți „prietenii în Hristos”.

Cel care nu posedă nimic devine precum Sfântul Simeon Noul Teolog, „fratele sărac al tuturor”. Simeon, Ana, Iosif, Maria sunt „săracii lui Israel” care așteaptă mângâierea, dar sunt deja „bogați în Dumnezeu”, căci „Duhul Sfânt era peste ei” (Luca 2, 25). Așadar, Fecioara „a format cuvinte în inima ei”, le-a făcut viața ei, iar Duhul Sfânt a făcut din ea „Darul Mângâierii” și „Poarta Împărăției”.

5. Jurământul de castitate

„Să nu ispitești pe Domnul Dumnezeul tău” (Matei 4:7, Luca 4:12). A ispiti înseamnă a testa. A ispiti pe Dumnezeu înseamnă a testa limitele generozității Sale. Nu l-a creat El pe om „după chipul Său” *microtheos* : „Sunteți dumnezei și fii ai Celui Preaînalt, toți”? Conștient de măreția Sa, acest „dumnezeu mic” își poate revendica „drepturile” la atributele acestei înalte demnități. A ispiti pe Dumnezeu în acest caz înseamnă a-L folosi pe Dumnezeu, puterea „egală cu Dumnezeu”, pentru a-ți satisface dorințele.

A doua ispită (Matei 4:6) – să se arunce de pe acoperișul Templului – nu are legătură cu isprava lui Icar. Era doar un fel de simbol al superiorității asupra elementelor cosmosului. Ispita tânjește după o putere infinit mai extinsă, despre care se vorbește în pasajul din Luca: „Iată, v-am dat putere să călcați peste șerpi și peste scorpioni și peste toată puterea vrăjmașului; și nimic nu vă va vătăma” (Luca 10:19-20). Această putere include stăpânirea asupra spațiului: să te arunci de pe acoperișul Templului, să învingi gravitația, să stăpânești peste cerul astronomic și peste duhuri. „Dar nu vă bucurați de faptul că duhurile vă sunt supuse (chiar supunerea îngerilor, despre care vorbește Satana), ci bucurați-vă că numele voastre sunt scrise în ceruri” (Luca 10:20). Un nume înseamnă o persoană. Acest text vorbește despre bucuria de a te vedea primit în cerul spiritual al Prezenței divine. Citim aici proclamarea libertății copiilor lui Dumnezeu și a puterii lor cerești, care rezistă oricărei ispite prin puterea magiei pământești.

În mâinile „liderilor”, această putere magică generează erosul colectiv al mulțimii; hipnotizează, vrăjește și domină. Pentru toată lumea este putere asupra spațiului și, prin urmare, asupra a tot ceea ce acesta conține, asupra planului material al existenței. Magia desființează misterul naturii, profanează sfințenia cosmosului ca și creație a lui Dumnezeu.

Este necesar să reamintim relația foarte strânsă dintre feminin și cosmic. Aceasta este întreaga serie de mistere păgâne care anticipează venerarea

Fecioarei: „Țara Binecuvântată, Țara Făgăduită, Recolta Generoasă”. Aceste nume liturgice sunt simboluri cosmice ale Noii Eve: *Fecioara și Maica.* Această legătură misterioasă explică porunca de a nu-L ispiti pe Dumnezeu, de a nu defăima sau pângări castitatea. Ea transcende simpla fiziologie și exprimă puritatea, unitatea și integritatea spiritului uman. Constituie carisma sacramentului căsătoriei; într-un sens mai larg, hrănește sentimentul sfințeniei inviolabile a fiecărei particule a creației lui Dumnezeu, inviolabilă în așteptarea mântuirii, care vine de la o persoană castă 191. Puterea castității se opune puterii magice; este o întoarcere la autentica putere „supranatural-naturală” a omului în Paradis 192. „Nu-L ispiti pe Domnul” înseamnă, prin urmare, să nu-ți faci conformismul față de Dumnezeu părtaș la patimi și necurăție.

Origen vorbește despre „castitatea sufletului” 193 , pe care Părinții Deșertului o numesc „purificarea inimii”. Această maturitate spirituală este atinsă în egală măsură de acei călugări care erau anterior căsătoriți. Aceasta transcende deja starea fiziologică.

Iubirea castă pătrunde într-o inimă care rămâne virgină în ciuda tuturor poftelor carnale. Conform Bibliei, este o „cunoaștere” reciprocă completă a două ființe, o conversație a spiritului cu spirit, unde trupul devine în mod miraculos un conductor al spiritualului. De aceea: „Păziți vasul vostru în sfințenie și cinste” (1 Tesaloniceni 4:4). Fiind o substanță pură, potrivită pentru uzul liturgic, o persoană castă este în întregime – suflet și trup – substanța *sacramentului* căsătoriei, iar Biserica îi sfințește iubirea. Harul sacramentului transformă transcendența ființei-pentru-sine într-o prezență transparentă a unuia pentru celălalt, a unuia în celălalt, astfel încât să se poată preda unul altuia și, deja ca o singură ființă, lui Dumnezeu.

Castitatea – *σωφροσυνη* – adună toate elementele ființei umane într-un singur întreg, virginal și inerent spiritului, și de aceea Apostolul Pavel vorbește despre mântuirea fiecărei mame „prin castitate” (1 Timotei 2:15). Dialectica lui Pavel despre circumcizia în trup adâncește acest concept până la „inima circumcisă” (Romani 2:26-29). Aceeași dialectică adâncește conceptul de castitate: „Cine nu este duhovnicesc nici în trup, se face trupesc până în inima însăși” și, de asemenea: „Virginia trupească este inerentă puținilor, dar virginitatea inimii trebuie să fie un fenomen universal” 194 .

Iubirea pătrunde până la rădăcinile instinctului și „schimbă însăși substanța lucrurilor”, spune Sfântul Ioan Gură de Aur 195. Ea înalță scopurile noastre empirice la nivel de scopuri create de spirit, face din ele o sursă pură de bucurie imaterială.

Contemplarea icoanelor purifică și educă imaginația, învață „păzirea ochilor” în scopul contemplării caste a frumuseții. Frumusețea trupului este o expresie a sufletului, iar în frumusețea sufletului suntem încântați de chipul lui Dumnezeu. Înțelepciunea islamică transmite bine acest lucru: „Radiul gnosticului credincios este însuși corpul său; iar iadul omului fără credință și gnoză este, de asemenea, corpul său. ” 196

Sfântul Nonnus, episcopul Odesei, privind frumusețea unei anumite dansatoare (Pelageya, viitoarea sfântă), „a transformat laudele ei într-un prilej de a se închina și a glorifica cea mai înaltă frumusețe, din care ea nu era decât un produs și, simțindu-se cuprins de focul iubirii divine, s-a topit în lacrimi de bucurie... acest om”, spune Sfântul Ioan Scăldacul, „a înviat, nestricăcios înaintea învierii universale” 197. Imaginația erotică corupe spiritul cu o sete nestăvilită după abisurile iadului. Sfântul Clement al Romei numește un semn de castitate o astfel de stare în care un creștin, privind o femeie, nu are nimic carnal în mintea sa. „Una femeie, tu ești pentru mine întruchiparea tuturor femeilor”, spune poetul despre „unic”, cântând castitatea iubirii conjugale.

Povestea lui Tobit descrie frumos victoria asupra poftei. Numele îngerului, Rafael, înseamnă „vindecarea lui Dumnezeu”, este castitatea prezentă în fiecare *amor magnus,* căci este aprinsă de „focul mistuitor al Veșnicului ” . 198

Berdiaev a definit bine castitatea interioară: „Dragostea trebuie să învingă carnea veche și să dezvăluie carnea nouă, în care unirea celor doi nu va fi o pierdere a virginității, ci va fi realizarea virginității, adică a integrității. Numai în acest punct înflăcărat poate începe transformarea lumii” 199 .

„A te arunca de pe vârful Templului” 200 înseamnă a-l neglija, a-l face inutil. Castitatea se opune acestei *pofte,* care îl împinge pe om să acapare puterea pe care Templul o simbolizează și pe care acesta o posedă de fapt, până la punctul de a-i subordona chiar și pe îngeri . „A te arunca de pe vârful Templului” înseamnă o mișcare de sus în jos, din cer spre iad, și aceasta este tocmai calea lui Lucifer, o cădere cauzată de poftă. Castitatea, însă, este o ascensiune, și aceasta este calea Mântuitorului din iad spre Împărăția Tatălui. Este, de asemenea, o ascensiune interioară către apropierea arzătoare a lui Dumnezeu. Din interiorul spiritului său, omul tinde spre Prezența lui Dumnezeu, iar castitatea este doar unul dintre numele căsătoriei mistice a Mielului.

6. Jurământul de ascultare

„Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău și numai Lui să-I slujești” (Deuteronom 6:13, Luca 4:8). Definiția liturgică a omului ca participant la Trisagion și Sanctus *201 nu* lasă loc niciunei pasivități. Adevărata ascultare de Dumnezeu

include cea mai înaltă libertate, întotdeauna creativă. Hristos arată acest lucru prin modul în care El împlinește întreaga Lege: El completează și înalță Legea la propriul ei adevăr ascuns – să fie har. Forma negativă, restrictivă a Decalogului: „Să nu faci...” se împlinește, dând loc fericirilor, creativității afirmative nelimitate a sfințeniei.

Ascultarea în Evanghelie este receptivitate față de Adevăr și, mai presus de toate, eliberează. De aceea, Dumnezeu nu dă porunci, ci lansează invitații, cheamă: „Ascultă, Israele…” (Deuteronom 5:1, Marcu 12:29), „Dacă cineva voiește…” (Marcu 9:35), „Dacă vrei să fii desăvârșit…” (Matei 19:21).

Aceasta este o ofertă de a recâștiga libertatea: „Dacă vine cineva la Mine și nu urăște… ale sale, ale sale, ale sale…” (Luca 14:26): pronumele posesiv arată aici starea de captivitate, „a urî” înseamnă a fi eliberat și a găsi o iubire adevărată și altruistă pentru aproapele, care „nu caută ale sale”.

O lecție strălucită ne este dată de școala „părinților spirituali”. Ei avertizează invariabil că oricine caută ajutor este expus unui mare pericol. Cu cât autoritatea unui astfel de tată este mai puternică, cu atât retragerea sa este mai mare. Un ucenic a formulat bine adevăratul și unicul scop al apelului său către mentorul său: „Părinte, arată-mi ce îți spune Duhul Sfânt despre vindecarea sufletului meu.” 202 La rândul său, Avva Pimen definește arta bătrânului astfel: „Nu porunci niciodată, fii un exemplu pentru toți și niciodată un legislator.” 203 „Un tânăr a venit la un bătrân ascet pentru a fi instruit pe calea desăvârșirii, dar bătrânul nu a spus niciun cuvânt. Atunci tânărul l-a întrebat motivul tăcerii sale. «Cine sunt eu să te călăuzesc?», a răspuns el. «Nu-ți voi spune nimic. Uită-te la ce fac și fă și tu la fel, *dacă dorești* 204 .

Un părinte duhovnicesc nu este un „maestru al conștiinței” 205 , este în primul rând un carismatic, nu dă naștere „copilului său” duhovnicesc, ci unui copil al lui Dumnezeu. Amândoi, *împreună,* merg la școala Adevărului, iar elevul primește harisma atenției spirituale, iar părintele duhovnicesc – harisma de a fi glasul Duhului Sfânt. Sfântul Vasile sfătuiește „să găsiți un prieten al lui Dumnezeu”, despre care să se știe cu certitudine că Dumnezeu vorbește prin el. „Și să nu numiți pe nimeni pe pământ tată al vostru” (Matei 23:9) – aceasta înseamnă că fiecare paternitate participă la singura Paternitate divină, fiecare ascultare este ascultare de voința Tatălui, participare la faptele lui Hristos cel ascultător.

Ioan de Lukopol sfătuiește: „Observă-ți gândurile cu evlavie, înaintea lui Dumnezeu, iar dacă nu poți face aceasta, apelează la cineva *care este capabil* să le discernă.” 206 Scopul este de a distruge zidul ridicat de gânduri între suflet și Dumnezeu . 207 Celor care au fost învățați arta smereniei, Sfântul Teognost le spune: „Cine a atins blândețea, ascultarea spirituală și și-a supus

trupul spiritului nu are nevoie să se supună omului. El se supune Cuvântului lui Dumnezeu și legii Sale ca un adevărat ascultător.” 208 Mai mult: „Cine vrea să trăiască în pustiu nu trebuie să aibă nevoie de învățătură, ci trebuie să fie el însuși un învățător, altfel îi va fi greu…” 209 Deși acest sfat se aplică celor puternici, el exprimă esența comună tuturor: nicio ascultare de om, nicio idolatrie în raport cu părintele duhovnicesc, chiar dacă acesta este sfânt. Fiecare sfat al unui bătrân duce la starea de om eliberat, prosternat înaintea feței lui Dumnezeu.

Ascultarea răstignește orice voință personală pentru a învia libertatea supremă: spiritul care ascultă de Spirit.

7. Unitatea creștinilor și *libertatea* monahală

Deformările istorice, acolo unde au avut loc, au distorsionat tipul remarcabil de călugăr - un om complet liber în slujirea țarului său 210 - făcându-l o creatură divizată și supusă unor legi rigide.

Dacă, încă din Evul Mediu, am văzut o ruptură între spiritualitatea mistică și teologie, atunci „astăzi lumea are nevoie de sfinți care sunt genii” pentru a recrea unitatea rugăciunii și a doctrinei. Pentru Părinții Bisericii, „un teolog este cel care știe să se roage”. „Pentru cei care nu sunt în stare să perceapă razele solare ale lui Hristos, există sfinți care să le împărtășească lumină; această lumină este mult mai slabă, dar, deși abia o pot primi, este suficientă pentru deplinătatea lor. ” 211

Cel care își construiește viața pe cele trei jurăminte monahale o face în conformitate cu cele trei cuvinte ale lui Hristos. Cu cele trei jurăminte, creștinul nu se leagă, ci se eliberează. După aceea, el se poate întoarce către lume și poate spune ce a văzut în Dumnezeu. Dacă a reușit să crească până la starea de „om nou”, până la măsura deplină a staturii lui Hristos, lumea îl va asculta.

Cel care *știe,* prin credința sa, vede nevăzutul; cel care este capabil, dacă Dumnezeu dorește, să învie morții, căci el însuși experimentează deja „mica înviere”; cel care poate vedea Sensul, căci este capabil să dea adevăratul nume tuturor lucrurilor, fiind el însuși doar Numele lui Isus, „unit” cu suflarea sa, acela poate începe numărătoarea inversă a ultimelor vremuri și poate anunța Parusia.

Diviziunea creștinismului se dovedește a nu fi un obstacol formal, ci absența unei libertăți autentice, înrădăcinate în Adevărul integral. Mai mult decât oricine altcineva, monahii sunt capabili să ajungă la unitate pe cale naturală, adică *liturgic.* „Ortodoxia” lor nu înăsprește nimic la interdicții, ci deschide toate căile. Prin cultul și laudele lor, ei nu exclud pe nimeni, ci doar invită pe fiecare să

atingă „măsura deplină a staturii lui Hristos”. O astfel de maturitate stă deasupra oricăror situații nefirești – în Trupul lui Hristos, la nivelul Unului și al Unului.

În frumoasele cuvinte ale lui Simeon Noul Teolog, Duhul Sfânt nu se teme de nimeni și nu disprețuiește pe nimeni. Icoana Duhului Sfânt, monahismul, este o „epicleză” universală vie. Unitatea poate fi găsită doar în dimensiunea monahismului universal, dacă poate deveni liberă precum suflarea marelui Mângâietor.

VIII. Ființa umană

Biblia nu cunoaște dualismul grecesc al sufletului și al cărnii și lupta dintre ele, trupul ca închisoare a sufletului. Cunoaște doar conflictul moral dintre dorința Creatorului și dorința creaturii, dintre sfințenia-normă și păcatul-perversiune, un conflict în care omul este complet implicat. Așadar, opoziția dintre homo *animalis* [212] și homo *spiritualis* [213] se referă la integritatea ființei umane. Conform Fericitului Augustin, omul este fie în întregime carnal, chiar și față de duh, fie în întregime spiritual, chiar și față de trup.

Sufletul însuflețește trupul, face din el carne vie, în timp ce duhul îl spiritualizează, face din el un om spiritual. Duhul nu este ceva suplimentar trupului și sufletului, ci se manifestă prin intermediul minții și fizicului, *definindu-*le cu energiile sale. În conformitate cu o astfel de structură a ființei umane, ascetica creează o știință foarte strictă și o cultură cuprinzătoare, care sunt chemate să redea transparența trupului și sufletului, să le subordoneze duhului. Dar o persoană poate, de asemenea, „stinge duhul” (1 Tesaloniceni 5:19), să-și sece izvorul vieții, să aibă gânduri carnale și să se reducă la carne animală, carne antediluviană, să devină pradă mormântului și iadului.

Viziunea biblică ne permite astfel să ne formăm o idee corectă despre dimensiunile răului și să-i descoperim sursele secrete: păcatul nu vine niciodată de jos, din trup, ci de sus, din spirit. Prima cădere a avut loc în lumea îngerilor, a spiritelor pure. Perversiunea trupului expune și acuză *păcatul spiritului împotriva trupului.* De aceea, castitatea, departe de a fi epuizată la nivelul fiziologic, se ridică la structura integrală a spiritului. Golul unui spirit inactiv, împrăștiat, provoacă distragere. Dimpotrivă, învățătorii spirituali ne învață tăcerea inimii, acest „limbaj al veacului viitor” și o concentrare care se opune oricărei distrageri a gândirii. În căutarea autoabsorbției, ei spun: „Nu căuta nimic în afară, ci intră în tine însuți, în inima ta, și acolo Îl vei găsi pe Dumnezeu, pe îngeri și Împărăția”.

Totuși, inima despre care vorbește Biblia nu coincide cu centrul emoțional cunoscut din psihologie. Evreii gândeau cu inima. Este un centru metafizic care adună laolaltă toate abilitățile unei persoane: rațiunea, intuiția, vor participa

întotdeauna la alegerea inimii și a atașamentelor sale. Strălucind și pătrunzând totul cu lumina sa, este în același timp ascunsă în propria sa profunzime misterioasă. Expresia „cunoaște-te pe tine însuți” se referă în primul rând la inimă și la misterul ei.

„Cine poate cunoaște inima?”, întreabă Ieremia și răspunde imediat: „Numai Dumnezeu cercetează inima și rărunchii” (Ier 17, 9-10) – adică pătrunde până în tărâmul întunecat al subconștientului și inconștientului. Apostolul Petru vorbește și el despre *homo cordis absconditus* , „omul ascuns al inimii” (1 Petru 3, 4), și în această adâncime de neînțeles se află „eul” uman. Sfântul Grigorie de Nyssa, arătând spre această adâncime, dezvăluie în ea chipul lui Dumnezeu: „În necunoscutul său, omul dezvăluie amprenta inefabilului” 214 .

„Unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta” (Matei 6:21) – omul merită ceea ce merită dorințele inimii sale, obiectul iubirii sale. „Rugăciunea lui Iisus”, numită și „rugăciunea inimii noetice”, face din inimă locul prezenței Sale, căci „Dumnezeu a pus în inima omului sete de Sine” 215. A găsi în Dumnezeu ceea ce este absolut dorit, a-ți pune inima în El – așa se dezvăluie o apropiere uimitoare de Dumnezeu. Într-adevăr, dincolo de etica robilor și a mercenarilor, Evanghelia afirmă etica *prietenilor lui Dumnezeu:* „Nu vă mai numesc robi… ci v-am numit prieteni”, spune Hristos (Ioan 15:15). Mai mult, Dumnezeu îi cere omului să-Și împlinească voia ca și cum ar fi propria sa voință. Dacă zic: „Facă-se voia Ta”, înseamnă că o doresc, adică voia mea este ca voia Ta să se împlinească. Acest acord a două *încrederi* ridică personalitatea umană la nivelul inimii lui Dumnezeu.

Cuvântul latin *persona,* la fel ca grecescul *prosopon,* înseamnă „mască” (deghizare) și conține o filozofie profundă a personalității umane. A exista înseamnă a participa la ființă sau neființă. Omul își poate crea o „icoană a lui Dumnezeu” din sine, dar poate deveni și o grimasă demonică, o maimuță a lui Dumnezeu. „Cine este aproape de Mine este aproape de foc”, spune antica agrafa 216 , iar cel care înțelege acest lucru „nu încetează să adauge foc la foc” 217. Dar omul poate trezi atât focul iubirii, cât și flăcările Gheenei; își poate transforma „da”-ul într-o infinitate de unități; dar își poate, de asemenea, să, cu „nu”-ul său, să-și descindă propria ființă într-o separare și singurătate infernală.

Omul, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, posedă în mod necesar o aspirație care îi determină comportamentul. Asemănarea cu Dumnezeu se dobândește prin realizarea personală a conformismului obiectiv. Aceasta dă naștere *epectasiei,* o străduință intensă către cele mai înalte, către Cel Preaînalt. Așa cum fiecare copie se străduiește să se apropie de original, omul-chip vrea să se depășească pe sine pentru a intra în Dumnezeu și a găsi în El mângâierea dorinței sale. Sfințenia nu este altceva decât o sete insațiabilă, o intensitate a

dorinței după Dumnezeu. În lumina ei, cultura ascetică a atenției spirituale învață arta neprețuită de a vedea chipul lui Dumnezeu în fiecare om. „Un adevărat monah", spune Sfântul Nil Sinaitul, „respectă fiecare om ca Dumnezeu după Dumnezeu ". 218

Din aceasta devine clară întreaga profunzime a acelui *Ave* din salutul cu care Sfântul Serafim de Sarov se adresa tuturor celor pe care îi întâlnea : *„Bucuria mea!"* L-a văzut pe Dumnezeu Însuși venind în întâmpinarea lui, a citit dragostea Lui pe fiecare chip și a salutat cu bucurie Prezența Lui 219 .

Creat ca spirit întrupat, omul se află între spiritualitatea îngerilor și materialitatea lumii. Sfântul Grigorie Palama vede în aceasta primatul omului asupra îngerilor. Ei sunt „a doua lumină" care reflectă lumina lui Dumnezeu; omul *este transformat* în lumină și luminează lumea: „Voi sunteți lumina lumii" (Matei 5, 14) – așa spun aureolele sfinților. Natura cosmică a lumii, precum și propriul trup al omului, este sfera vieții duhului uman; artist și creator, el este chemat să creeze valorile Împărăției din aceste elemente și, de aceea, îngerii îi slujesc.

IX. Ascetismul vieții spirituale

„Îmbrăcați-vă cu toată armura lui Dumnezeu, ca să puteți rezista" (Efeseni 6, 11). Apostolul Pavel îndeamnă pe fiecare credincios să se pregătească pentru lupta credinței și vorbește despre ascetism în termeni de război și sport: soldat și atlet.

Cuvântul „ascetism" provine din grecescul „ *askesis"* și înseamnă exercițiu, efort, ispravă. Putem vorbi despre ascetism sportiv, întrucât acesta se străduiește să facă corpul flexibil, ascultător, capabil să reziste oricărui obstacol. Ascetismul oamenilor de știință și al medicilor demonstrează un efort excepțional, ajungând la sacrificiu de sine, uneori chiar până la sacrificiul vieții.

Tradiția monahală a dat acestui termen un sens tehnic strict definit; semnifică o luptă internă pentru a obține dominația spiritualului asupra materialului.

Printre primii călugări, unii, numiți „mesalieni", visau să creeze o aristocrație de supercreștini. Tradiția, mai ales în persoana Sfântului Vasile, a respins întotdeauna această concepție falsă. În operele sale, el evită să folosească cuvântul „călugăr" din cauza pretențiilor mesaliene. În „Regulile" sale, el susține insistent că un călugăr este pur și simplu orice persoană credincioasă care se străduiește să fie creștină cu toată ființa sa fără rezerve; nu vrea să audă despre monahism ca despre un fel de clasă superioară. Una dintre zicerile lui Macarie exprimă frumos aceeași idee: „Un călugăr se numește călugăr din următorul motiv: conversează cu Dumnezeu zi și noapte" 220 - și acest har este dat fiecărui creștin.

Ascetismul creștin, în acest sens larg al cuvântului, protejează spiritul de orice înrobire venită din lume și cheamă la *înfrângerea Răului prin înfăptuirea Binelui,* adică ascetismul nu este nimic mai mult decât un mijloc, o anumită strategie. Evagrie sfătuiește să nu transformi niciodată pasiuni din mijloace ascetice împotriva pasiunilor: „Nu transforma protecția împotriva pasiunilor într-o pasiune” 221. El prevede astfel obscurantismul ascetic, care se consideră un scop în sine și provine dintr-o concentrare excesivă asupra păcatului și mortificării cărnii, astfel încât mijloacele și scopurile sunt confundate: „Mulți care plâng pentru păcatele lor au uitat scopul lacrimilor lor și, căzând în nebunie, și-au pierdut calea” 222. O persoană poate crea în jurul său o atmosferă morbidă, fantasmagorică, în care nu este capabilă să distingă nimic altceva decât răul și păcatul, trăind înconjurată doar de demoni și în frică constantă de iad. Trebuie admis că un anumit tip de literatură ascetică contribuie la o astfel de stare spirituală, dar o astfel de literatură este separată de Evanghelie printr-un abis. În Evanghelie, Dumnezeu vorbește; În manualele mediocre, omul rătăcit se descarcă, cel care nu a înțeles niciodată spiritul Evangheliei. Hristos este un ascet desăvârșit, dar El trăiește printre oameni și coboară în iadul lor pentru a-Și aduce lumina acolo. Și astfel, în momentul pocăinței, tâlharul prevăzător vede înaintea lui porțile Împărăției care se deschid și se poate întâmpla ca vameșii și păcătoșii disprețuiți să-i depășească pe „adevărații asceți” pe drumul spre mântuire.

Evanghelia are un caracter mesianic și exploziv, negarea lumii este foarte particulară – nu este ascetică, ci escatologică: este așteptarea sfârșitului, a concluziei și a trecerii la pleroma. În timpul Liturghiei dinaintea anaforei auzim o exclamație care cere închiderea ușilor templului. În realitate, ușile timpului sunt închise și intrarea în veșnicie este deschisă, dar întreaga istorie intră în ea și se află în „camera de mireasă a lui Hristos” 223 .

Imaginea ascetului evanghelic este cea a unui apostol și a unui martor. De aceea, tradiția monahală, urmând tradiția deșertului, dezvoltă ideile epistolelor apostolului Ioan și afirmă dragostea față de aproapele și „păzirea inimii”. Uimește prin exces – nu prin frică, ci prin iubire copleșitoare și tandrețe cosmică „față de orice făptură, chiar și de reptile și demoni...” 224

Practica „mântuirii individuale”, preocupată doar de mântuirea propriului suflet, este o denaturare periculoasă. Nu putem sta niciodată singuri în fața lui Dumnezeu; putem fi mântuiți doar împreună, „într-o catedrală”. După cum spunea Soloviev: *cine îi mântuiește pe alții va fi mântuit.* Avva Dorotei 225 oferă o imagine frumoasă și grafică a mântuirii sub forma unui cerc, unde Dumnezeu este centrul, iar oamenii sunt situați de-a lungul circumferinței. Îndreptându-se spre Dumnezeu, fiecare urmează raza cercului, iar cu cât este mai aproape de centru, cu atât razele devin mai apropiate - adică, cea mai scurtă cale dintre

Dumnezeu și om trece prin aproapele. Ar trebui să fie clar pentru susținătorii acțiunii active că pustnicii intervin activ în istorie cu rugăciunea lor neîncetată. Succesul fiecărei acțiuni umane se bazează pe mijlocirea credinței lor, pe flacăra rugăciunii lor trimisă în inima lumii. Ei știu că omul nu poate răspunde la rugăciunile pământului și, prin urmare, devin pustnici. Sfântul Isaac Sirul (în „Învățăturile sale") îi spune ucenicului său așa: „Iată, fratele meu, porunca pe care ți-o dau: mila să fie mereu mai mare decât balanța ta, până când vei simți în tine mila pe care Dumnezeu o simte pentru lume." Ajuns la o astfel de maturitate, pustnicul se poate întoarce în lume.

Asceticismul conferă o claritate excepțională a viziunii, permițându-i cuiva să se vadă așa cum este. Echilibrul căutat este însoțit de o viziune clară asupra stării sale reale, deși autoanaliza excesivă pe această cale este, de asemenea, extrem de nedorită. Privirea nesfârșită în sine ca într-o oglindă poate duce la mușcături de conștiință dureroase și excesive. Mai mult decât oriunde altundeva, este nevoie de simțul proporției aici, la fel ca și de ajutorul unui mentor experimentat și de climatul benefic al unei comunități vii.

Iubirea de sine și voința tiranică inerentă ei ridică un zid între suflet și Dumnezeu, dar arta ascultării îl distruge.

Origen are o definiție remarcabilă a slujirii bătrânilor: „Oriunde sunt învățătorii, Iisus Hristos este în mijlocul lor, cu condiția, însă, ca învățătorii să rămână în Templu, fără să-l părăsească niciodată." 226 „Templul" pentru Origen înseamnă contemplarea neîncetată a lui Iisus.

X. Efort ascetic

Lucrătorii spirituali se situează întotdeauna la nivelul efortului maxim cu adevărat posibil pentru a deschide sufletul și a-l face receptiv și activ. Pentru ei nu este niciodată vorba de abstracțiuni doctrinare, de căutarea unor merite sau a unor doze farmaceutice de har și libertate. Lăsând această sarcină teologilor, ei se exprimă în termeni de experiență: „Dumnezeu *face totul* în noi... dar nouă ne aparține bună dispoziție a voinței" 227. Dacă vorbesc despre „muncă și sudoare", aceasta înseamnă acțiunea umană în cadrul acțiunii divine. S-ar putea exprima astfel: Dumnezeu „trudește" și omul „transpiră".

Ascetul nu are nimic în comun cu moralismul. Păcatul este combătut nu prin virtute, ci prin credința sfinților. Moralismul dezvoltă forțe naturale, iar voluntarismul său inerent îl supune pe om unor imperative morale. Totuși, este bine cunoscut în ce măsură orice sistem etic autonom și imanent este fragil și ineficient dacă nu conține nicio forță dătătoare de viață. Se poate respecta legea, dar este imposibil să o iubești ca persoană, precum Iisus Hristos, de exemplu.

Hristos nu este principiul binelui, ci Binele întrupat. De aceea, în conflictele existențiale tragice, la limita celei mai profunde suferințe sau a singurătății, „principiile” morale și sociologice se dovedesc neputincioase. Nu au puterea să-i spună paraliticului: „Scoală-te și umblă!”. Nu pot ierta nimic, nici să absolve păcatele, să facă o crimă inexistentă, nici să învie morții. Imaginea dură a impersonalului și universalului, ridicată la nivelul unui sistem, ascunde fariseismul „orgoliului celor smeriți”, iar această varietate este cea mai periculoasă dintre toate, căci „orgoliul, odată confundat cu smerenia, devine o boală incurabilă” 228 .

„Virtutea” asceților are un cu totul alt înțeles; este dinamism uman pus în mișcare de prezența lui Dumnezeu. Aici nu vorbim despre vreo faptă „demnă de răsplată”: „Dumnezeu este Creatorul și Mântuitorul nostru, El nu este cel care măsoară și cântărește prețul faptelor” 229 .

Niciun concept juridic de recompensă nu este aplicabil aici. „Fiule, dă-mi inima ta și-ți voi da mai mult decât este necesar.” 230 Aceste cuvinte din Vechiul Testament anticipează deja Evanghelia: „Căutați mai degrabă Împărăția lui Dumnezeu și toate aceste lucruri vi se vor da pe deasupra” (Luca 12:31).

Căutând singurul lucru de care are nevoie, o persoană devine în acord cu acesta și își aduce inima ca un dar. Ceea ce este de la Dumnezeu, Împărăția, este un dar gratuit: „Dacă Dumnezeu ar privi după merit, nimeni nu ar intra în Împărăția lui Dumnezeu”.

Inima unei persoane spirituale, care caută mântuirea, nu este niciodată pângărită de calculele egoiste ale unui spirit prea interesat de propria soartă. Smerenia nu permite cuiva să se simtă „mântuit”; dimpotrivă, o face să se gândească persistent la mântuirea altora. Sufletul este preocupat mai presus de toate de soarta lui Dumnezeu în lume, de răspunsul pe care Dumnezeu îl așteaptă de la om. În viziunea misticilor, Dumnezeu apare ca o ființă abandonată și suferindă în iubirea Sa rănită. Dacă ceva trebuie mântuit în această lume, nu este în primul rând omul, ci iubirea lui Dumnezeu, căci El ne-a iubit mai întâi și puterea Sa poartă și susține răspunsul pe care îl așteaptă. În interacțiunea dintre har și păcat, pe care teologii o formulează, persoana spirituală vede interacțiunea a două legături, întâlnirea iubirii descendente a lui Dumnezeu și a iubirii ascendente a omului.

Dacă „omul este condamnat și mântuit în același timp” 231 și dacă „întreaga Biserică este Biserica celor care pier” 232 , atunci nu putem vorbi decât despre manifestarea deplină a credinței noastre. Este o alegere liberă – nu a „faptelor”, ci a unei dorințe irezistibile de a fi copil al lui Dumnezeu. Depinde de mine să deschid ușile sufletului meu pentru ca El să poată intra. Nu pot decât să mă

arunc la picioarele Lui și să-mi acopăr fața, precum ucenicii de pe Muntele Tabor, orbiți de splendoarea venirii Sale. Violența despre care vorbește Evanghelia (Marcu 7, 21) vine din inima omului și, prin urmare: „Dumnezeu va judeca *lucrurile ascunse* ale oamenilor” (Romani 2, 16), El îl va judeca, pentru că omul este stăpânul inimii sale.

XI. Creșterea vieții spirituale

Văzută de jos, viața spirituală apare ca o luptă neîncetată, numită „război invizibil”, unde fiecare oprire este un pas înapoi. Dar văzută de sus, ea este dobândirea darurilor Duhului Sfânt. Această dublă mișcare este revelată clar în rugăciunea către Duhul Sfânt: „Curățește-ne pe noi de toată necurăția”, dar și „vino și *locuiește* în noi”.

Această purificare începe cu o viziune sobră a propriei condiții. „Cunoaște-te pe tine însuți”, invită ascetul Socrate, căci „nimeni nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu dacă nu se cunoaște mai întâi pe sine”. 233 Scrutarea curajoasă în întunericul propriilor adâncuri, chiar dacă acestea se dovedesc teribile, dezvoltă capacitatea de a te judeca pe tine însuți: „Cine își cunoaște păcatul este mai mare decât cel care învie morții” și „cine s-a văzut pe sine este mai mare decât cel care i-a văzut pe îngeri”. 234 Trebuie să te cufunzi într-un costum de scafandru ascetic, înarmat cu darul discernământului spiritelor, pentru a explora abisurile sinelui, locuite de fantome, pentru a simți viu perversitatea voinței și moartea care se apropie, adică imperfecțiunea incurabilă a naturii. Aceasta este tripla barieră - a naturii, a păcatului și a morții - pe care Domnul a biruit-o pentru noi toți. Privirea trebuie să fie scurtă, momentană, pentru a evita orice autoadmirare în suferință sau disperare. Păcatul nu poate fi niciodată obiect al contemplării; trebuie să-ți îndrepți privirea către ceea ce o acoperă, către har. Dar sufletul poate striga chiar acum: „Din abisul fărădelegii mele strig către abisul milostivirii Tale”.

Urcușul este treptat. Astfel, „scara paradisului” a Sfântului Ioan Scărarul descrie urcușul ca o secvență de trepte sau etape, aranjate în conformitate cu ordinea creșterii umane, perfect studiată de sfânt. Iubirea, de exemplu, este chiar la capăt, încununează urcușul și se află în vârful scării. Învățătura înțeleaptă avertizează asupra pericolului oricărui joc amoros emoțional, căci vorbim despre iubire răstignită. Marii asceți părăsesc singurătatea și se întorc în lume în momentul maturității desăvârșite. Înțelepciunea Sfântului Ioan Scărarul permite evitarea atâtor gafe și dezamăgiri de către sufletele care sunt prea nerăbdătoare și uită cuvintele Evangheliei: „Doctore, vindecă-te pe tine însuți” (Luca 4, 23).

Punând accentul pe pocăință, viața spirituală începe în smerenie. Cel care trăiește prin Duhul este un sfânt care se recunoaște ca păcătos. „Antone a

întrebat cu un suspin: «Cine va scăpa?» și un glas i-a răspuns: smerenie.” 235 Avva Sisoes, deja înconjurat de strălucire, mărturisește cu smerenie pe patul de moarte: „Nici măcar nu mi-am început pocăința.” 236 Prin aceasta, a vrut să spună că pocăința este o conștientizare din ce în ce mai pătrunzătoare a iubirii lui Dumnezeu și a insuficienței răspunsului uman. Nu este un act finit, ci o stare constantă a sufletului, care se adâncește pe măsură ce se apropie sfârșitul.

Pentru asceți, smerenia înseamnă arta de a fi exact la locul său: „Un om care a atins cunoașterea măsurii sale a atins perfecțiunea smereniei.” 237 Dacă oamenii acestei lumi sunt stăpâniți de o sete de nemăsurat, de extraordinar, dacă fiecare vrea să fie Învățător și Mire, atunci Evanghelia ne arată o imagine radiantă a smereniei: Sfântul Ioan Botezătorul găsește plinătatea bucuriei în a fi prietenul Mirelui, iar Fecioara în a fi Slujitoarea Domnului. Se micșorează pe ei înșiși pentru ca altul, adevăratul Mire și Învățător, să crească: unul este consecința celuilalt. Dumnezeu devine posibil să-Și ia locul printre oameni numai pentru că a găsit o potrivire perfectă pentru Sine. A venit „la ai Săi” și este acceptat ca Prieten și Slujitoare. Smerenia lor răspunde smereniei divine, kenozei Slujitorului lui Iahve, „omul durerilor”. Este o reflectare și o consecință a „reevaluării valorilor” celor cerești. Cel Atotputernic devine Iubitorul Omenirii, iar Regele devine Sclavul răstignit.

„Între cei născuți din femei nu s-a ridicat niciunul mai mare decât Ioan Botezătorul” (Mt 11, 11) - aceste cuvinte conțin o contradicție, întrucât ajung la limita Testamentelor. „Mai mare” corespunde enigmaticului: „cel mai mic în Împărăția cerurilor este mai mare decât el”. Sfântul Ioan este în același timp mai mare și mai mic și *este mai mare pentru că este mai mic.* „A auzi glasul Mirelui, aceasta este bucuria mea” (Ioan 3, 29). Retragerea plină de bucurie în sine este atât de profundă încât, la acest nivel, Mirele și Prietenul Mirelui se reunesc într-o singură și inefabilă măreție: Dumnezeu s-a făcut om și omul s-a făcut dumnezeu, încât oamenii se întreabă despre Ioan: „Nu este acesta Hristosul?” Dumnezeu îi ridică pe Ioan și pe Fecioară la cel mai înalt grad al Preoției Universale, astfel încât pentru toți oamenii ei slujesc drept „imagine călăuzitoare” a celei mai autentice slujiri a Bisericii Sale - acest lucru se citește clar în compoziția iconografică *a Deisis* 238 .

Nietzsche face o greșeală evidentă numind creștinismul o religie a sclavilor rebeli. Spre deosebire de orice răzbunare și sensibilitate plebee, creștinul își asumă vina – așa se comportă un cavaler. Smerenia nu trebuie confundată cu umilința, impotența și supunerea lașă. Smerenia este cea mai mare putere, căci desființează radical orice spirit de răzbunare și numai ea învinge orgoliul. Ar fi cel mai corect să spunem că *ea plasează esența ființei umane în Dumnezeu.*

Din punctul de vedere al psihiatriei, egocentrismul este un simptom al fiecărei nevroze isterice, face ca întreaga lume să se învârtă în jurul „eului" uman: „Eu, eu, nimic altceva decât eu". Această dorință de egalitate, care, potrivit Sfântului Grigorie de Nazianz, a dus la căderea lui Lucifer. Conform Sfântului Grigorie de Nyssa, Satana s-a simțit ofensat când a aflat despre crearea omului după chipul lui Dumnezeu și, conform tradiției islamice, s-a răzvrătit, refuzând să se închine lui Adam. În „Legenda" lui Soloviov 239 , Anticristul își dă seama de natura sa demonică în momentul în care își dă seama că nu poate cădea și să se închine la nimic altceva decât propriul „eu". Ajungem aici la sursa păcatului, care explică scopul ascetismului – de a zdrobi mândria și de a face din smerenie temelia de nezdruncinat a spiritului uman: „A te lăsa măcinat în pietrele de moară ale smereniei, pentru a deveni pâine moale și plăcută Domnului nostru" 240 .

Legenda de Aur povestește despre viața unui om umil care avea „ambele mâini drepte". Și-a pus toate bucuriile în mâna dreaptă și toate necazurile în stânga. Mâna stângă era mereu plină. Dar, în spiritul smereniei, tot ce-i cădea în mâna stângă era transferat în dreapta, iar întreaga sa viață a devenit lumină și bucurie.

XII. Patimile și mecanismul ispitei

Povestea biblică a „fructului oprit" subliniază puterea sugestiei: apariția sa stârnește dorințe atât senzuale, cât și estetice: „Pomul era *bun de mâncat* , *plăcut* ochilor și de dorit" (Gen 3,6). Neascultarea formală este precedată de o săgeată a ispitei, care, ajungând la libertatea umană, o obligă să facă o alegere falsă. Esența căderii devine evidentă: fructul oprit, dorit senzual, îl cufundă pe om într-o viață senzuală, pe care a preferat-o adâncirii spirituale a comuniunii cu Dumnezeu. Omul este vinovat nu atât negativ – prin neascultare, cât pozitiv – prin faptul că nu s-a îmbogățit cu apropierea de Dumnezeu. „Dacă s-ar fi agățat de Dumnezeu de la prima mișcare a ființei sale, ar fi atins atunci perfecțiunea", spune Sfântul Grigore de Nyssa 241 .

Farmecul ademenitor al fructului interzis simbolizează dorința ascunsă de a poseda atributele lui Dumnezeu. Iubirea inimii umane, îndreptată inițial către Ființa lui Dumnezeu, este deviată de la obiectul său, indusă în eroare și îndreptată exclusiv către atributele Sale, sursa plăcerii. Harul „asemănării" cedează locul magiei egalității: „veți fi ca zeii".

Imaginea mitologică *a consumului* fructului nu este întâmplătoare; natura sa este cu siguranță euharistică. Elementul inițial extern omului nevinovat, răul, a intrat în ființa umană prin consum. Răul devine astfel intern lui; Dumnezeu, dimpotrivă, devine exterior omului. Ordinea lucrurilor este răsturnată; animalul biologic pare a fi străin de adevărata natură a omului, întrucât animalul a fost primit *înainte de* spiritualizarea sa, înainte ca omul să fi atins primatul spiritului asupra materiei.

Comuniunea cu natura, bună în sine, pare a fi rea, deoarece *prematură* . Eroarea provine dintr-o autoidentificare prea grăbită. Clement din Alexandria vede păcatul originar în faptul că „primii noștri părinți s-au predat producerii de urmași înainte de vreme” 242 .

Din cauza perversiunii ierarhiei valorilor, a binelui în sine, natura animală reprezintă acum o amenințare constantă de degenerare pentru om. Capacitatea axiologică de a evalua, de a distinge spiritele, este afectată: „Mintea care s-a îndepărtat de Dumnezeu devine bestială sau demonică și, după ce a depășit limitele naturii, dorește lucruri străine de ea” 243. Dorința ilicită *este nefirească,* existența umană se află sub puterea pasiunilor, viața sentimentelor. Prin urmare, în primul rând, asceza neutralizează pasiunile pentru a obiectiva, pentru a dezvălui acele aspirații interioare care îl îndepărtează pe om de Dumnezeu.

Această terapie poate fi observată în viață prin apelarea la sacramentul spovedaniei. „Un gând ascuns distruge inima. Cine îl ascunde se îmbolnăvește”, afirmă Sfântul Cassian 244. Acțiunea răului se întoarce la teribila *philautia* – iubirea de sine, care încuie omul în sine. Dimpotrivă, deschiderea sufletului previne apariția gândurilor, le expune și vindecă durerile de conștiință 245. Prin urmare, spovedania include o recunoaștere a vinovăției, urmată de absoluție. Cel care primește spovedania, potrivit lui Clement din Alexandria, este ca un „înger al pocăinței”, capabil să pătrundă și să deschidă sufletele păcătoșilor, este „medicul lui Dumnezeu”. „După ce ai venit la doctor, nu pleca nevindecat”, spune rugăciunea dinaintea spovedaniei. De asemenea, în definițiile Sinodului de la Trullo (692) există o bună prescripție: „Cei care au primit de la Dumnezeu puterea de a lega și de a dezlega să acționeze ca niște doctori atenți pentru a găsi remediul special necesar pentru fiecare penitent și pentru fiecare păcat al penitentului” 246 .

Experiența a o mie de ani mărturisește clar pericolul reprimării din conștiință și valoarea eliberatoare a spovedaniei. „Multe patimi sunt ascunse în sufletele noastre, dar ne scapă atenției”, spune Evagrie 247. Păcatul prinde rădăcini în suflet și otrăvește lumea interioară; necesită o operație chirurgicală pentru a tăia aceste rădăcini și a extrage păcatul. Aici este necesară prezența unui martor atent pentru a distruge singurătatea și a readuce penitentul la comuniunea cu Trupul. Psihanaliza redescoperă valoarea spovedaniei; în felul ei, încearcă să-l ajute pe pacient să se deschidă dialogului, să depășească incapacitatea de a purta dialogul și frica care îl împiedică să-i întâlnească pe ceilalți la jumătatea drumului.

Sozomen (secolul al V-lea) a declarat cu hotărâre: „Pentru a cere iertare, este necesar să-ți mărturisești păcatul” 248. Mărturisirea păcatului alina sufletul, dar

cum poate fi făcută inexistentă? La urma urmei, o conștiință neliniștită nu este doar remușcare pentru crima comisă, ci și o dorință de inocența pierdută. O persoană caută iertare, dar în adâncul inimii sale își dorește abolirea răului, iar această distrugere mult dorită necesită absolvirea păcatelor în sacrament. Păcatul, scos la suprafață, chiar rostit și astfel obiectificat, ca și cum ar fi aruncat, poate totuși chinui o persoană din exterior. Doar absolvirea păcatelor în sacramentul pocăinței îl distruge irevocabil și aduce vindecare completă. Psihiatrii credincioși cunosc acest efect misterios al eliberării complete și își trimit adesea pacienții la „spitalul" bisericesc pentru a-și finaliza tratamentul. Enorma semnificație a spovedaniei constă în această eliberare finală. A deveni din nou liber înseamnă a putea folosi trecutul cuiva, chiar dacă este păcătos, pentru a crea un prezent liber de păcat; este capacitatea de a transcende receptivitatea pasivă a sufletului și a proprietăților sale, supus acțiunii cauzelor involuntare, creativității spiritului, făcut din nou virgin prin iertarea păcatelor. A putea evita acțiunea acestor cauze înseamnă a deveni stăpânul propriului destin, a-l deschide acțiunii eliberatoare a energiilor divine.

Actul iertării ne duce în inima relației dintre Dumnezeul Sfânt și omul păcătos și trebuie să înțelegem importanța sa infinită. Nu este vorba de faptul că Dumnezeu este omnipotent și, prin urmare, poate șterge și face inexistent, ci mai degrabă că Hristos, așa cum spune Apostolul Pavel, „a șters zapisul care era împotriva noastră... pironindu-l pe cruce" (Coloseni 2:14). „Mielul a fost junghiat înainte de întemeierea lumii" înseamnă că crearea lumii este înrădăcinată în junghierea Creatorului și, prin urmare, puterea de a ierta este cumpărată cu prețul sângelui vărsat de Mielul răstignit. Și, din moment ce Hristos ia *asupra Sa* toate nelegiuirile și crimele lumii, rămânând în agonie până la sfârșit din cauza aceasta și răspunde *pentru noi* cu dragostea Sa inexprimabilă pentru dragostea Tatălui, El are dreptul moral să șteargă, să ierte păcatele și să ne facă copii nevinovați ai lui Dumnezeu. Rugăciunea Domnească, „Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm...", face ca iertarea noastră să depindă de „imitația" noastră a lui Dumnezeu: suntem chemați să-L urmăm pe Hristos în iadul vinovăției universale, unde toți merită pedeapsa; Fiecare ortodox credincios mărturisește înainte de împărtășanie: „Păcătoșii... dintre care eu sunt primul".

Rugăciunea dinaintea spovedaniei, precedată de citirea psalmului 50, este de mare importanță; ea mărturisește despre împăcare, despre reunificarea preliminară a păcătosului cu Biserica. Prin rugăciunile preotului, penitentul este, ca să spunem așa, luat sub paza Bisericii; este susținut de aceasta și prezentat înaintea feței lui Dumnezeu. Numai atunci când se află în sânul matern al Bisericii, omul își poate deschide cu adevărat sufletul și poate primi vindecare, căci orice păcat plasează omul în afara Trupului lui Hristos. Reunită cu Biserica, omul poate plânge lacrimile duhului său. Lacrimile pocăinței, spune Sfântul Simeon Noul Teolog, „purifică și acordă al doilea botez, despre care vorbește

Mântuitorul, nașterea din nou prin apă și Duh”; și adaugă: „... botezul prin lacrimi nu mai este o imagine a adevărului, ci adevărul însuși” 249. Niciun automatism în raport cu sacramentele nu este permis; nașterea din nou prin Duh necesită o conștientizare deplină din partea celui care „cu tremur” pășește peste abis.

Asceza în viața spirituală continuă calea trasată de pocăință și penitență. Ea urmărește mai presus de toate să elibereze omul de puterea patimilor; pentru a atinge acest scop, cultivă atenția spirituală, păzind inima. „Eu dorm, dar inima este trează” – chiar și în stare de somn, spiritul rămâne în gardă. Vegherea constantă permite recunoașterii răului înainte ca ispita de a-l săvârși să vină.

Asceții oferă o descriere detaliată a răspândirii răului, dezvăluind însăși tehnica sau mecanismul ispitei, care este în general destul de simplu.

Prima mișcare a „infecției” vine dintr-o reprezentare, o imagine, o idee, o dorință care apare în minte; ceva foarte trecător care apare brusc și ne atrage atenția. Din subconștient, gândul se ridică la conștiință și încearcă să prindă un punct de sprijin acolo. Acesta nu este încă un păcat, departe de a fi, ci prezența unei sugestii. Chiar în acest prim moment reacția imediată a vigilenței noastre este decisivă: va persista ispita sau va dispărea. Asceții folosesc o imagine familiară deșertului și spun: „Lovește șarpele în cap” înainte să intre în celulă; dacă șarpele s-a târât în întregime, lupta va fi incomensurabil mai dificilă.

Dacă atenția nu reacționează, atunci ispita trece la următoarea fază – indulgența. Atenția, binevoitoare față de gândul ispititor, începe un joc ludic, se transformă într-o atitudine ambiguă și deja complice. Sfântul Efrem Sirul vorbește despre o „conversație ludică” a sufletului cu un gând persistent.

Anticiparea plăcerii provenite din posesia imaginată anterior distinge a treia fază. Consimțământul tăcut, supunerea inconștientă înclină conștiința către faptul că ceea ce este dorit este fezabil, deoarece este dorit cu pasiune. În principiu, decizia a fost deja luată; într-o astfel de dorință, păcatul este deja comis mental. Evanghelia vorbește despre aceasta: într-o privire impură, adulterul este deja precomis.

În a patra etapă, fapta se întruchipează în acțiune. Se pune începutul pasiunii, al unei sete care este acum insațiabilă. Devenită un obicei, pasiunea neutralizează orice rezistență. Resemnată la neputința sa, personalitatea se dezintegrează; ca și cum ar fi vrăjită, este îndreptată spre un sfârșit inevitabil: disperarea, teribila *acedie* *250* , dezgustul sau confuzia inimii, nebunia sau sinuciderea, în orice caz, moartea spirituală.

Partea a treia. Carismele vieții spirituale și ascensiunea mistică

I. Evoluția spiritualității în Occident și Orient

În Occident, după introducerea de către misionarii irlandezi a uneia dintre cele mai severe reguli – regula Sfântului Columban 251 : *„maxima pars regulae monachorum mortificatio est”* 252 , spiritualitatea Sfântului Benedict, care se îndreaptă înapoi spre tradiția antică, în special spre Sfântul Vasile și Sfântul Cassian, continuă să domine. Aceasta este o asceză foarte echilibrată, calculând și distribuind timpul între *lectio divina* 253 , psalmodie, post și muncă manuală. Dar acest echilibru nu a durat mult. Reforma abației Cluny dă o mai mare solemnitate serviciului divin și îl prelungește, pentru a reduce munca manuală, care nu era foarte atractivă pentru călugări. Ordinul cistercian, apărut ca reacție împotriva Cluny-ului, a revenit la severitatea maximă a regulii, izbind prin severitatea sa, simplitatea modului de viață și sărăcia deliberată a mănăstirilor: *cum Christepauperepaupers* 254 .

Calmadolienii Sfântului Romuald și cartusienii Sfântului Bruno 255 practicau izolarea și anacoreza pe lângă viața comunitară. De la începutul Evului Mediu, în acest mediu de pustnici severi, penitența a început să includă forme extreme de disciplină, autoflagelare și autotortură. Această încercare, poate periculoasă, de a reveni la asceza deșertului, la care se adaugă un element cu totul nou - mortificarea cărnii, practicată nu numai pentru ispășirea păcatelor săvârșite, ci și pentru compensarea păcatelor lumii. Aici este suficient să-l menționăm pe Petru Damiani.

În secolul al XI-lea, practica pelerinajelor la locurile sfinte a devenit foarte populară – Ierusalim, Sant'Iago de Compostela, Roma – mulți pelerini cerșetori porneau în drum spre aceste locuri sfinte. Cruciații i-au adus pe occidentali în țara Palestinei, această descoperire a devenit decisivă pentru misticismul occidental și, exercitând o influență puternică asupra gândirii creative, a dat naștere unei imitații pasionale a umanității Hristosului istoric din Evanghelii. În secolul al XII-lea, ascetica și spiritualitatea s-au îndreptat spre imaginea lui Isus cel sărac, umilit și răstignit: Sfântul Francisc este logodit cu Sărăcia și primește stigmatele, mai târziu Henric Suso 256 se deda la o mortificare extremă a cărnii, imitând pe Isus cel flagelat.

În secolul al XIII-lea, dominicanii, care acordau o atenție deosebită preocupărilor cărturare, vor face din acestea o formă de ascetism. Pe de altă parte, Sfântul Bernard și Sfântul Bonaventura afirmă importanța voturilor monahale și revin la etapele clasice ale spiritualității Sfântului Dionisie: *purgatio, illuminatio, perfectio (purificare, sfințire, perfecțiune).*

Sfârșitul Evului Mediu este o perioadă în care viața spirituală începe să se sufoce și sărăcească. Studiile scolastice se orientează către rațiune, înlocuind *lectio*

divina și contemplarea plină de rugăciune; rugăciunea însăși devine formală. Ceea ce se numește *devotio moderna* 257 lărgește prăpastia dintre viața spirituală și teologie, care devine din ce în ce mai speculativă. Școala olandeză a lui Geert Groot l-a inspirat pe Thomas à Kempis, a cărui Imitație a lui Iisus Hristos rezumă tendințele trecutului recent și consolidează această tristă prăpastie. Unirea cu Dumnezeu este însoțită aici de un anumit antiintelectualism, o reacție împotriva teologiei și științei scolastice. Secolul al XV-lea, în încercarea de a scăpa de uscăciunea și rigiditatea normelor formale, cedează experienței emoționale a durerii și suferinței. Cultul intens al umanității suferinde a lui Hristos se transformă în cultul Dolorismului cu formele sale evident dubioase de mortificare a cărnii.

Renașterea subliniază dimensiunea umană a asceticismului, adaptând-o la umanismul său atotcuprinzător, dar totuși pios. Viața spirituală este fragmentată într-o multitudine de practici pioase. În secolul al XVI-lea, Ignațiu de Loyola face din ascetism o metodă și o tehnică de convertire, iar Francisc de Sales creează un ascetism psihologic al stărilor interne la începutul secolului următor. Aceste practici depășesc deja monahismul și dau naștere ascetismului secular.

Asceza devine psihologizată, pe măsură ce începe să se acorde tot mai multă atenție stărilor de conștiință. Deja Sfântul Toma, analizând răpirea lui Pavel, arată un interes deosebit pentru relația dintre suflet și trup și pentru metodele de cunoaștere. În același mod, misticismul spaniol, în special Sfânta Tereza și Sfântul Ioan al Crucii, aprofundează aspectul interior, psihologic al ascensiunii mistice.

Asceticismul lui Saint-Cyran, Port-Royal și jansenismul 258 nu are încredere în natură. Prejudecățile soteriologice și pastorale întăresc severitatea riguroasă a disciplinei penitențiale prescrise credincioșilor. În secolul al XVIII-lea, pe fondul unui declin general al moralității, severitatea secolului al XVII-lea, într-un anumit sens, încă continuă, dar pare deja sărăcită intelectual și oarecum înghețată, lipsită de fosta sa avânt și avânt.

Quietismul 259 prezintă o reacție cu totul specială . Dar abia odată cu Margaret Mary Alacoque 260 noua practică a devoțiunii față de Inima Sacră dezvăluie *un ascetism al reparării.* Autoperfecționarea este înlocuită de mortificarea cărnii pentru a satisface dreptatea divină pentru păcatele tuturor oamenilor.

Șocul revoluției întărește aceste practici de penitență reparatoare și ascetism ispășitor. Psihologismul și raționalismul secolului al XIX-lea distanțează și mai mult viața spirituală de dogmă și teologie. În prezent, asistăm la o întoarcere amplă și rodnică către moștenirea patristică și experiența monahală originală.

Dacă ne întoarcem acum spre Orient, vom vedea că acesta a rămas fidel spiritualității trecutului comun atât Orientului, cât și Occidentului. Procesul de formare a monahismului oriental s-a încheiat deja în secolele al V-lea-al VI-lea. Sub Justinian, acesta a fost declarat „lucru sacru” și „sacrament”, deoarece, într-o formă condensată și exemplară, exprimă chemarea universală a preoției credincioșilor, o chemare pe care fiecare este capabil să și-o însușească și să o îndeplinească în felul său. Clerul intră în el doar ca asistent în săvârșirea sacramentelor, nefiind elementul său independent.

Partea organică a Bisericii, spiritualitatea monahală, a sintetizat acel ideal religios de viață care este oferit tuturor în termeni generali. Definițiile dogmatice ale isihasmului, datând din secolul al XIV-lea, nu au făcut decât să consemneze ceea ce exista de la bun început, dezvăluind caracterul omogen al spiritualității răsăritene. Este inseparabilă de „teologia mistică”, teologia misterului, care se formase deja pe deplin în epoca de aur a patristicii.

În prezent, ambele spiritualități – orientală și occidentală – se completează reciproc, cărora li se aplică cupletul lui Evagrie: „Gnosticul și practicul s-au întâlnit și în mijlocul lor era Domnul” 261. Ele se întâlnesc în căutarea esenței experienței trecutului, pentru a găsi o spiritualitate echilibrată, purificată de formele extreme caracteristice ascetismului acelor vremuri; o spiritualitate centrată pe escatologie și pe deplin conștientă de starea contemporană a lumii, preocupată mai presus de toate de soarta sa.

II. Trecerea de la Vechiul la Noul Testament

În Vechiul Testament, viața spirituală se exprima în trei forme: milostenia, rugăciunea și postul. Își găsește împlinirea și desăvârșirea în Predica de pe Munte, care o pune în slujba iubirii evanghelice față de aproapele. Era post-apostolică îi adaugă martiriul și celibatul, care, însă, nu mai erau noi. Într-adevăr, deja în iudaismul târziu, credincioșii își pecetluiau mărturisirea de credință cu sânge. Pe de altă parte, spiritualitatea esenienilor se reflecta în persoana Sfântului Ioan Botezătorul, iar celibatul Domnului și al apostolilor nu era perceput ca ceva excepțional. În general, viața spirituală răspundea chemării pentru „un lucru necesar”, căutând eliberarea din legăturile acestei lumi pentru a merge cu o bucurie mai mare în întâmpinarea Celui care vine.

Marea bucurie și optimism al primilor învățători spirituali provin din credința lor neclintită în chipul lui Dumnezeu. Tocmai această corespondență dintre divin și uman, plină de har prin însăși natura sa, este cea pe care Hristos o revelează și o face relevantă pentru fiecare. Ca factor motrice, ea acționează ca o „imagine călăuzitoare” care duce la vindecarea deplinătății. Biblia subliniază în special

sensul terapeutic al mântuirii, care definește spiritualitatea creștină chiar de la sursa sa.

În lumina Revelației, mântuirea nu este ceva legal, nu este o hotărâre judecătorească. Verbul „ *yacha"* în ebraică înseamnă „a trăi în abundență", în mulțumire, iar într-un sens mai larg al cuvântului – a elibera, a salva de pericol, de boală, de moarte; aici putem identifica și fixa un sens foarte specific: a restabili echilibrul vieții, *a vindeca.* Substantivul *„yecha",* mântuire, înseamnă eliberare completă și pace finală – *shalom.* În Noul Testament, cuvântul grecesc *σωτηρια* provine de la verbul *σωζω* , adjectivul *σως* corespunde latinescului *sanus* și înseamnă a reda sănătatea celui care a pierdut-o, a salva de la moarte – sfârșitul natural al oricărei boli. Prin urmare, expresia „credința ta te-a mântuit" poate fi tradusă și prin „credința ta te *-a vindecat* ", ambele cuvinte fiind sinonime cu același act de iertare a lui Dumnezeu, care privește sufletul și trupul în unitatea lor. În conformitate cu acest concept, sacramentul spovedaniei este înțeles ca un „birou al medicului", iar Sfântul Ignațiu al Antiohiei numește Euharistia *pharmakon* - medicamentul nemuririi 262 .

Isus Mântuitorul apare astfel ca un Vindecător divin, El spune: „Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi... N-am venit să chem pe cei drepți, ci pe cei păcătoși" (Matei 9:2-13). Păcătoșii sunt bolnavi, sunt amenințați cu moartea spirituală, mai cumplită decât moartea fizică. Dacă concretizăm sensul terapeutic al mântuirii, acesta este vindecarea ființei înseși, îndepărtarea însăși a sămânței morții, motiv pentru care Mântuitorul Se numește Viață, iar cei mântuiți primesc viața veșnică. Sfârșitul este din nou transformat în acel început, când omul, primind suflarea vieții, a trăit în comuniune cu Sfântul Duh Dătător de Viață. Asceza caută tocmai o întoarcere la această corespondență profundă și precisă a omului cu propriul său adevăr, norma sa, la fel de naturală pentru el precum fertilitatea este pentru pământ sau frumusețea este pentru o femeie. Asceza se străduiește să-l facă pe om „venerabil" planului lui Dumnezeu pentru el. În această perspectivă, „faptele credinței" nu sunt nici mijloace, nici „merit", ci semne ale sănătății-mântuire.

Întinderea răului poate fi judecată după puterea antidotului. Tratamentul necesar pacientului este egalat doar de un singur medic - Dumnezeu, care trece prin moarte în locul pacientului și astfel începe vindecarea sa atotcuprinzătoare: „Dacă bobul de grâu, care cade în pământ, nu moare, rămâne singur; dar dacă moare, aduce multă roadă" (Ioan 12:24). Crucea este săpată în pământ la pragul *vita nova* 263 , iar apele baptismale dobândesc valoarea misterioasă a sângelui lui Hristos. De atunci, asceza învață participarea la „sănătatea" Mântuitorului, care include victoria asupra morții și necesită purificare. Numai proba suferinței adâncește și purifică viața, conducând-o la o exultare conștientă și autentică. Biserica proclamă: „Căci iată, prin Cruce a venit bucuria în toată

lumea”, indicând astfel calea perfectă și sigură. Dacă fiecare destin stă sub semnul „purtării crucii”, atunci aceasta este o „cruce dătătoare de viață”, iar bucuria ei depășește orice intoxicație cu suferință și sensibilitate sfâșietoare. Asceticismul duce pe cineva dincolo de psihic; arta sa spirituală cultivă o reținere extremă a sentimentelor.

Așteptarea timpurilor mesianice din Vechiul Testament modelează deja tipul de rătăcitor. Împlinirea sa în Noul Testament accentuează și mai mult starea de *homo viator264* , dar îi impune și o sarcină umană foarte specifică.

Conform Evangheliei, vremea este aproape, forma acestei lumi trece (1 Corinteni 7:29-31), iar acum, că Mirele a fost luat de la noi, nu mai este posibil să ne bucurăm de această lume trăind cu valorile penultime ale existenței. După Rusalii, trăim deja calitativ vremurile din urmă, iar acest lucru ne îndeamnă să ne detașăm cât mai mult posibil de grijile lumii pentru a face așteptarea mai activă. Un astfel de „activism” ascetic răspunde cerințelor epocii noastre, care contrastează quietismul cu ingeniozitatea și interesul social. Dacă asceții insistă asupra necesității de a lucra cu mâinile lor, nu este doar pentru a-și ocupa timpul liber - ascetul trebuie să-și câștige existența pentru a putea da milostenie 265. Adevărata detașare, potrivit lui Evagrie, „este însoțită de o dragoste nemărginită pentru Dumnezeu și de un zel nemăsurat în faptele de milostenie” 266. Îngerul îi dezvăluie lui Pahomie că „voia lui Dumnezeu este să se dăruiască slujbei oamenilor”. Mai târziu, Pahomie va spune: „Dragostea față de Dumnezeu constă în a lucra unii pentru alții”. 267 Astfel, asceții nu scapă de problemele cu care se confruntă oamenii, ci descoperă în ele dimensiunea Împărăției și văd perfecțiunea în frica de a „jignea dragostea în vreun fel ” . 268

Părinții știau bine că formele asceticii se puteau schimba. În Apoftegme există următoarea poveste: „Sfinții Părinți au profețit despre vremurile din urmă. «Ce am făcut noi înșine?» s-au întrebat într-o zi. Atunci unul dintre ei, marele Avva Ischirien, a spus: «Am păzit poruncile lui Dumnezeu.» «Și cei care ne urmează», au întrebat din nou ceilalți, «ce vor face?» Ischirien a răspuns: «Vor realiza doar jumătate din ceea ce am realizat noi.» Părinții au continuat să insiste: «Și ce se va întâmpla cu cei care vor veni după ei?» «Oamenii din acel timp nu vor fi niciodată bogați în fapte; un timp de mare ispită se va ivi împotriva lor, iar cei care vor fi găsiți vrednici în acel veac vor fi mai mari decât noi și decât părinții noștri. » 269

În vremea noastră, practicile „spectaculoase” din trecut devin o activitate interioară. Isprava este ascunsă sub hainele de zi cu zi. Supraomenul se umanizează, devine proporțional cu lumea modernă, mentalitatea, nevoile sale. Viața spirituală se străduiește, fără a se retrage de la nimic, să se adapteze evoluției psihicului uman. Astfel, dacă la început asceza viza stricta mortificare a

cărnii, acum nervozitatea generală și lipsa de rezistență impun mai degrabă evitarea oricărei violențe evidente. Medicina face față suferinței cât mai bine, dar în același timp face omul mai vulnerabil, mai sensibil la durerea fizică - și tocmai pentru că aceasta devine mai rară.

Ascetismul își schimbă perspectiva și atinge problema fundamentală a oricărei reflecții filosofice libere. Psihologia de după Jung știe bine că lipsa libertății provoacă frică și că un exces de libertate o vindecă. Acesta este scopul ascetismului - să depășească orice limitare, să deschidă inimile cu cea mai mare îndrăzneală a iubirii și să promoveze creșterea personalității prin daruri și carisme.

III. Carisme în viața spirituală

1. Discernământul spiritelor, detașarea, tăcerea, vigilența, pocăința și smerenia

Sfântul Ioan Scăldacul descrie viața spirituală în imaginea mângâietoare a *scalei paradisi* 270. Puterile cerești susțin efortul uman. Îngerii care urcă și coboară „scara lui Iacov" îl însoțesc pe om pe această cale, unde primește harisme. Sfântul Chiril al Ierusalimului enumeră câteva dintre ele: „Duhul îl întărește pe unul în castitate, pe altul îl învață caritatea, pe altul îl instruiește în post și, în final, în practicarea lucrării spirituale" 271 .

Ceea ce este important aici este că viața spirituală are, încă de la început, un caracter complet charismatic. Prima dintre aceste carisme care se manifestă este darul *discernământului duhurilor,* care ne învață să nu confundăm scopurile cu mijloacele; Evagrie observă cu înțelepciune că ar fi cea mai mare greșeală să facem o nouă pasiune din lupta cu patimile 272. „Rugăciunea, postul, privegherile și orice altă lucrare... sunt doar mijloacele necesare pentru dobândirea Sfântului Duh al lui Dumnezeu", ne învață Sfântul Serafim 273. Iată o indicație clară a scopului. Sfântul Isaac 274 adaugă că simplitatea lui Dumnezeu adună, iar complexitatea răului risipește.

Al șaselea Sinod Ecumenic, atrăgând atenția asupra acestei dispersări și afirmând că „păcatul este o boală a sufletului", se orientează direct către ascetism terapeutic.

De aceea, Apostolul Pavel, rugându-se în special pentru darul deosebirii duhurilor (Filipeni 1:10), are în vedere tocmai funcția axiologică a diagnosticării, a prevenirii bolilor spirituale, permițând recunoașterea lor și luarea unei decizii decisive. Totuși, aici apare un obstacol. Adevărul este că fiecare imperativ conștient provoacă o rezistență tăcută a subconștientului, paralizând voința. Apostolul Pavel afirmă: „Nu știu ce fac... Nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe

care nu-l voiesc, acesta fac.” El dezvăluie legea interioară, „care se luptă cu legea minții” (Romani 7:15-23) și formulează legea rezistenței irațională emanată din subconștient.

Biblia cunoaște bine subteranul impenetrabil al ființei umane: „Inima este înșelătoare... cine o poate cunoaște? Eu, Domnul, cercetez inima și cercetez rărunchii” (Ieremia 17:9-10), adică „eul” uman și zona întunecată care o înconjoară. Evanghelia judecă omul după conținutul inimii sale, după obiectul dorințelor sale, după erosul său. „Din inima sa scoate omul binele și răul” – posibilitățile sunt inepuizabile în ambele direcții.

Marii învățători ai ascetismului au înțeles foarte bine semnificația subconștientului. Evagrie ne învață: „Multe patimi sunt ascunse în sufletul nostru, dar scapă atenției, apărând brusc în timpul ispitelor” 275 .

„Psihologia profundă” susține cu succes arta ascetică prin mijloacele științei, ajutând o persoană să se înțeleagă pe sine. Aceasta analizează dinamica emoționalului, zona întunecată a subconștientului, rădăcina irațională a sufletului, unde operează instinctele „voinței de a trăi”. Suprimată de realitate, supusă cenzurii sociale, această lume interioară este remodelată, o parte din forța sa vitală este dislocată, dezvoltă reflexe de suprimare și compensare. Adevărat, viața ascunsă curge sub pragul conștiinței, exercitându-și constant presiunea; sănătatea unei persoane depinde de echilibrul dintre conștiință și subconștient, de capacitatea spiritului de a-l pătrunde cu lumina sa, de a-i îmbrățișa „întunericul”.

Forțele întunecate ostile omului folosesc principiile sale psihice. În acest sens, Jung vorbește despre asemănarea complexelor cu demonii. Asceții sfătuiesc să dezvolte atenția și să distingă în haosul interior al sufletului natura principiilor care operează acolo: animale, raționale sau emoționale, precum și cauzele lor: externe și interne, pur biologice sau mai complexe și morale. Astfel, Evagrie (în „Antirrheticos”) dezvăluie cauza somatică a lăcomiei și poftei, arătând că acestea sunt perversiuni ale instinctelor de viață și supraviețuire. Pentru Sfântul Grigorie Palama, pasiunile emanate din carne sunt cele mai puțin severe și mărturisesc doar faptul că materia a devenit o povară grea, deoarece nu a fost niciodată spiritualizată. Cu mult înainte de Freud, în secolul al XIV-lea, acesta vorbea despre manifestările sexualității la copiii foarte mici ca despre *manifestări naturale.* Păcatul și pasiunile mult mai periculoase provin din spirit.

Voința pervertită abate inima de la direcția sa inițială, forțând-o să caute absolutul în idoli (vicii muritoare, pasiuni ipostaziate) și să se predea cultului eului cu vanitatea sa, voința de putere, făcând din toate acestea un autoidol infernal.

Reevaluarea valorilor (*Umwertung),* metoda folosită de Școala de la Viena, expune astfel de idoli pentru a dezvălui adevăratul absolut.

Psihologia este de acord cu asceticismul, considerând amintirile excesiv de detaliate ale trecutului, o zăbovire prea lungă asupra lui ca fiind periculoase, capabile să provoace mai mult rău decât bine. Metoda lui Freud de introspecție și reducere a prezentului la trecut îl înstrăinează pe om. Este completată și depășită de metoda lui Jung de prospecție, menită să construiască viitorul. Jung propovăduiește genul de autodepășire pe care îl găsim în cuvintele Apostolului Pavel: „Uitând ce este în urmă și alergând spre ce este înainte, alerg spre țintă” (Filipeni 3:13-14).

Adevărata semnificație constă în înclinațiile de astăzi, care permit cuiva să se cunoască pe sine și adevărata sa măsură. Vigilența minții, paza inimii, invocarea numelui lui Isus sunt harismele care opresc și întrerup orice dialog cu sugestie pernicioasă înainte ca acesta să devină consimțământ tăcut, pasiune și captivitate a sufletului. Este necesar să ajungem la rădăcinile irațională ale sufletului, la sursa pură sau începătoșată a imaginației, pentru a-i dezvălui adevărata natură.

Realizând acest lucru, psihanaliza și ascetica au început să caute căi de ocolire pentru ca lumina rațiunii să poată pătrunde acolo. Adevărul este că subconștientul nu poate fi în niciun caz influențat de imperative; el rezistă oricărei comenzi directe. Prin intermediul imaginației este posibilă cea mai eficientă pătrundere în acest domeniu; ea ne dezvăluie cât de mare este puterea imaginilor 276 .

Într-adevăr, în fața incapacității naturale a omului de a îndeplini Legea Vechiului Testament și de a se supune interdicțiilor Celor Zece Porunci, Noul Testament acordă harul Fericirilor; mai mult, pentru a trezi și a întări acțiunile oamenilor, harul operează prin sugestii pozitive sub formă de invitații și apeluri. Aceste sugestii sunt întărite de „imaginile frumoase” ale „absolutului dezirabil” - Noul Ierusalim, desfășurându-se sub ochii noștri în descrierea grandioasă a Apocalipsei.

Este vorba mai presus de toate despre recrearea *imaginii Dei* 277 , a formei originale care caută să se apropie de Dumnezeu precum o copie care caută să se apropie de original. Aici devine evident sensul conceptului biblic de „imagine”. Prin însăși natura sa, *o imagine* este o formă structurală care poate fi percepută doar prin imaginație și, prin urmare, numai imaginația poate pătrunde în subconștient și îl poate structura conform „chipului lui Dumnezeu”.

Imaginația este întotdeauna înclinată să-și întruchipeze imaginile. Puterii impresionante a Artei i se adaugă limbajul viu al simbolurilor Artei Sacre. Conform lui Jung, „doar un simbol religios sublimează complet", spunem noi: „Simbol al Credinței", deoarece *Crezul,* mărturisit liturgic, ne conduce deasupra imaginilor și chiar a simbolurilor și ne plasează așa cum suntem chemați acolo, unde se desfășoară relațiile reale dintre „Eul" uman și „Tu" divin. Dacă imperativul categoric al lui Kant este neputincios, pentru că este abstract și impersonal, atunci Evangheliile, dimpotrivă, dezvăluie personalitatea vie a lui Hristos, sursa imperativelor carismatice.

Origen, referindu-se deja la cuvintele Apostolului Pavel: „Până când Hristos va fi chip în voi" (Galateni 4, 19), vede în ele un act de „închipuire" a lui Hristos în inimile ucenicilor săi. Cuvântul german *ein-bilden* transmite foarte expresiv esența a ceea ce se întâmplă. Odată închipuită, personalitatea lui Hristos este înfățișată în suflet, ca răspuns formează acest suflet însuși, îl transformă după propria-i imagine: „Și nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" - iar la sfârșitul drumului sufletul apare cu adevărat asemănător lui Hristos.

Asceza este, așadar, un vast plan de sublimare 278 , care trebuie înțeleasă în sensul străduinței către *sublimissimum,* către superior, către Suprem. Formează o cultură rafinată a imaginației, învață postul spiritual al văzului și auzului. Omul se confruntă constant cu nenumărate imagini care îl înconjoară sau îl invadează din interior. El experimentează sugestia constantă din conversații, formule științifice, sloganuri politice, forme artistice 279 , chipul uman, peisajul cosmic. Dacă tot ceea ce există se străduiește în egală măsură *să sugereze,* să exercite presiune asupra sufletului, să-l impresioneze, atunci „învățații lui Dumnezeu", „teodidacții" 280 primesc cea mai puternică impresie: la urma urmei, Dumnezeu Însuși le sugerează prin imaginile creatoare ale Înțelepciunii Sale. Aici este necesară o atenție spirituală specială; Avva Filimon ne amintește: „Întoarce-ți imaginația în adâncul inimii tale", căci „o inimă curată vede în sine, ca într-o oglindă, pe Dumnezeu Însuși" 281 .

Purificarea inimii și a imaginației vine în primul rând din Liturghie, unde ritualul, dogma și arta sunt cel mai strâns împletite. Imaginile sale sunt simboluri care ridică privirea la nivelul prezenței invizibile. Conform Sfântului Ioan Damaschin, icoana nu este o reprezentare a vizibilului, ci o apocalipsă, o revelație a ascunsului. Puterea sa este maximă pentru că este deschisă către transcendent, către fără imagine. Privirea purificată și atentă este acum capabilă să pătrundă, să exploreze și să dezvăluie conținutul interior al sufletului: „Cine își dezvăluie gândurile se vindecă repede, dar cine le ascunde se îmbolnăvește" – „Un semn sigur că un gând este de la demoni este dacă roșim când îl dezvăluim fratelui nostru" 282 .

Ioan de Lukopol urmează tradiția, revenind continuu la nevoia unei atenții neîncetate: „Distinge-ți gândurile cu evlavie, înaintea lui Dumnezeu; dacă nu poți face aceasta, apelează la cineva care este capabil să le discernă” 283 .

O astfel de deschidere a sufletului și o atenție carismatică la ceea ce se întâmplă în el previn apariția complexelor; ulcerele sufletului, dacă sunt identificate și recunoscute, nu se agravează.

Comportamentul exterior este întotdeauna un indicator al stării interne, această strânsă legătură condiționează și explică asceza fizică; dar limitează și exigențele ascetice, permițându-le să fie doar un instrument strict necesar, protejând împotriva confortului leneș și eliberând de tirania obiceiurilor. Starea ideală primește denumirea paradoxală de *apatheia,* adică „pasiune lipsită de patimă” și exprimând starea cea mai pasională, întrucât este vorba de a scoate spiritul din torpoare, de a-l trezi pe om, *neptikos.* Pentru a realiza în viață ceea ce credința afirmă o dată pentru totdeauna, este nevoie de o viață întreagă, iar pentru aceasta spiritul este treaz. Sfânta Tereza de Acvila spunea că nu trebuie nici „să te târască, nici să sară ca o broască, nici să te zgâri ca un pui”. „Ce trebuie să fii? Trebuie să fii o flacără”, spune Saint-Exupéry 284 .

Detașarea ascetică nu înseamnă insensibilitate. Aici nu se încearcă imitarea celor pe care Bernanos îi numea „stoici cu ochi uscați” și nu se cultivă intoxicația cu mortificarea sângeroasă a cărnii în lamentații: în ambele cazuri, sărăcia sau excesul strică echilibrul, fac din ascetism ceva iluzoriu și „steril” 285. Pentru asceți, capacitatea de a fi impregnați de pasiune vorbește despre un dinamism interior care nu trebuie suprimat, ci direcționat. Semnificația sa depinde de scopul pe care îl servește, care desființează arta de dragul artei, știința pentru știință și, mai presus de toate, ascetismul pentru ascetism. „Desăvârșit este sufletul ale cărui pasiuni sunt îndreptate către Dumnezeu”, ale cărui energii participă la filantropia divină și, prin urmare: „Vai de cunoașterea care nu se transformă în iubire” (Diadoh). Starea pasională este concentrată pe singura pasiune adevărată, pe mila evanghelică, „tandrețea ontologică” pentru fiecare creatură a lui Dumnezeu, iar aceasta este carisma fundamentală. „Ce este o inimă milostivă?”, întreabă Isaac Sirianul. „Este o inimă înflăcărată de dragoste pentru toată creația, pentru oameni, pentru păsări, pentru animale, pentru demoni, pentru toate creaturile… mișcată de compasiunea infinită care se trezește în inima celor care sunt asemenea lui Dumnezeu” 286 . Cel care este stăpânit de o astfel de patimă „nu-i mai condamnă pe păcătoși sau pe copiii acestui veac… vrea să iubească și să cinstească pe toți fără nicio distincție”; căci el „după ce Dumnezeu cinstește pe fiecare om ca pe Dumnezeu Însuși” 287 . Sfântul Simeon vorbește, desigur, despre sine însuși atunci când, urmându-l pe apostol, mărturisește: „Cunosc un om care dorea cu atâta pasiune mântuirea

fraților săi… încât nici nu voia să intre în Împărăția Cerurilor dacă pentru aceasta trebuia să se despartă de ei” 288 .

La un anumit nivel, rugăciunea verbală cedează locul rugăciunii contemplative, în care inima se deschide *în tăcere* înaintea lui Dumnezeu. „Când Duhul binevoiește să ne viziteze, trebuie să încetăm să ne rugăm”, învață Sfântul Serafim. Aceasta este „tăcerea duhului”, isihia. Cu cât sufletul este mai treaz, cu atât *este mai liniștit.* Când Sfântul Serafim sfătuiește să căutăm, mai presus de toate, pacea interioară, se referă la isihia, în care omul devine locașul lui Dumnezeu. Dacă „Cuvântul a venit de la Tatăl în tăcere”, 289 atunci tăcerea îl descurcă pe om de vorbăria deșartă, cel tăcut devine „un izvor de har pentru ascultător ” .290

Opoziția comună dintre apartenența la lume și părăsirea lumii este spațială, dar esența problemei constă în dimensiunea verticală. „Când te rogi, intră în odaia ta dinăuntru; și, după ce ai închis ușa, roagă-te” (Matei 6:6). Nu este o chestiune de loc, ci de ușă închisă. Astfel, El Greco a căutat culori în adâncul sufletului său și, pentru a găsi inspirație, a tras toate draperiile din studioul și din sufletul său. Trebuie să poți face loc tăcerii, concentrării; fără aceste momente bogate în interior, viața spirituală riscă să se dizolve în vanitate sterpă. Atingând o anumită maturitate, Rugăciunea lui Iisus te învață să atingi o astfel de stare chiar și în mijlocul unui oraș aglomerat și să fii de folos altora prin tăcerea ta.

În aceste pauze de concentrare, învățătorii avertizează insistent împotriva stărilor extatice, care sunt caracteristice doar începătorilor fără experiență. În dezvoltarea sa consecventă, sufletul trebuie să tindă spre o conștiință constantă a prezenței invizibile a lui Dumnezeu și să alunge fără milă toate fenomenele vizuale sau senzoriale, orice curiozitate, orice căutare a „misteriosului”. Evagrie atrage atenția specială asupra acestui lucru: „În timpul rugăciunii, nu încerca să deslușești nicio imagine sau chip... ca să nu cazi în nebunie” 291. Grigore Sinaitul (secolul al XIV-lea) dă la rândul său următorul sfat: „Fii *vigilent,* prietene al lui Dumnezeu. Dacă vezi lumină, sau foc, sau vreo imagine, sau un înger, refuză să le accepți... Când ți se pare că spiritul tău este atras spre înălțimi de o forță irezistibilă, nu ceda în fața acesteia și forțează-te să lucrezi” 292. Dacă este posibil să reziști sau să contrazici venirea, este un semn că fenomenul nu este de la Dumnezeu. Este imposibil să reziști la ceea ce vine de la Dumnezeu. Toți învățătorii insistă în special asupra sobrietății extreme și a respingerii oricărei materializări.

„Dacă vezi un novice care se urcă singur la cer, apucă-l de picioare și aruncă-l pe pământ, căci nu-i este bine.” 293 Satana, deghizat într-un înger de lumină, a venit la un pustnic cu scopul de a-i asigura succesul spiritual; pustnicul s-a

mărginit să-i spună doar, nu fără umor: „Trebuie să fi făcut o greșeală, ai fost trimis la altcineva, dar eu nu am realizat nimic.”

Fenomenele extraordinare îi uimesc pe începători, dar nu au nicio legătură cu viața spirituală, întrucât aceasta este întotdeauna orientată spre interior: „Dacă ești pur, atunci raiul este în tine și în tine vei vedea lumina, îngerii și pe Domnul îngerilor” 294 .

O astfel de întoarcere a sufletului în sine este însă opusă oricărui liniștism pasiv. Sfântul Ioan Scărarul afirmă dinamismul extrem al spiritului: „Cel care și-a păstrat zelul până la sfârșit nu va înceta până la sfârșitul vieții sale să adauge foc peste foc, zel peste zel, zel peste zel, dorință peste dorință.” 295 „Domnul sărbătorește întotdeauna victoria atunci când luptă alături de atleții creștini. Dacă sunt învinși, este pentru că L-au pierdut pe Dumnezeu prin încăpățânare nesăbuită.” 296 Dinamismul voinței este absolut necesar, căci „Dumnezeu nu face nimic singur”, afirmă Sfântul Macarie . 297 Unui călugăr care l-a rugat să se roage pentru el, avva Antonie i-a răspuns: „Nici eu nu voi avea milă de tine, nici Dumnezeu, dacă tu însuți nu începi să te rogi cu ardoare. ” 298

Astfel, în viața spirituală nu există nimic inconștient sau pasiv. Atenția dezvoltă receptivitatea la semne și avertismente. Dacă o minte amețită nu observă chemările constante, atunci trezvia, dimpotrivă, hrănește *pocăința* , care este o atenție constantă și activă la cuvintele: „Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru care este în ceruri este desăvârșit”.

Plecarea de la pocăință vorbește despre o încetare în viața spirituală și este însoțită de o stare atât de teribilă precum „insensibilitatea împietrită”, care trebuie distinsă de „abandonul de către Dumnezeu”, „golul”, prin care Dumnezeu cultivă smerenia în suflet. Abandonul este vindecare, notează Origen, iar Sfântul Macarie spune: „Harul pleacă pentru ca noi să-l putem căuta mai puternic”. 299 Nu este oare tărâmul încercării și tărâmul libertății? Odată, după ce a învins disperarea, Sfântul Anton a întrebat: „Unde erai, Doamne, în acest moment?” – iar El a răspuns: „Mai aproape de Tine ca niciodată ” . 300

„Nu vom fi condamnați”, spune Sfântul Ioan Scărarul, „pentru că nu am făcut minuni... dar, fără îndoială, îi vom da lui Dumnezeu un răspuns pentru că nu am plâns neîncetat pentru păcatele noastre.” 301 Pocăința este o reflecție constantă asupra respingerii de către om a Iubirii răstignite, iar lacrimile despre care se vorbește aici nu sunt lacrimi ale sufletului, ci ale duhului. Ele sunt echivalente cu darul harului și, amestecându-se cu lacrimi de bucurie, spală precum apele Botezului: „Fericiți cei ce plâng, căci aceia vor fi mângâiați.” O astfel de pocăință, potrivit Sfântului Ioan Damaschin, este „o întoarcere din robia la

Dumnezeu” 302 și „o tremurare mântuitoare a sufletului înaintea porților Împărăției ” 303

Este evident că pocăința este o formă de smerenie; și acestea nu sunt „virtuți”, ci stări permanente ale sufletului; numai prin puterea lor se poate depăși idolatria egocentrică, iubirea de sine, pretențiile sau complexele de inferioritate. Smerenia învață „să fii ca și cum nu ai fi” și „să nu știi că ești”. „A te închina în fața măreției lui Dumnezeu este cea mai înaltă victorie”, remarcă profund Sfântul Bernard . 304 Iubirea pentru Dumnezeu exclude orice autoadmirație. Ca răspuns la cererea Sfântului Anton de a-i arăta un model de evlavie, un înger l-a condus la un om care era toată smerenia. Acest om, punând toți oamenii înaintea lui Dumnezeu în rugăciunea sa, a descoperit că nu exista nimeni mai mare păcătos decât el. Avva Sisoes pe patul de moarte, deja în strălucire, înconjurat de îngeri, se întristează în suflet: „Nici măcar nu mi-am început pocăința ”. 305 ” . 306

În Scrisori către Ashram, Gandhi contrastează foarte potrivit umilința cu inerția: „Adevărata umilință necesită cel mai neobosit și extenuant efort”. Potrivit unui psiholog, umilința are o semnificație biologică și îndeplinește o funcție adaptivă: ne întoarce la adevăratul nostru loc307 .

Smerenia permite ca „împărtășania păcătoșilor”, un aspect inseparabil al „împărtășaniei sfinților”, să aibă loc. Un nebun în Hristos, murind, a spus doar atât: „Ca toți să fie mântuiți, ca tot pământul să fie mântuit”. 308 Un altul, care fusese complet disprețuit și persecutat toată viața, susținea că nu întâlnise niciodată un om cu adevărat rău.

Astăzi, în țările în care viața este marcată de cruce și tăcere, smerenia capătă trăsăturile martiriului. Măreția sa se exprimă în laude uimitoare. Îi mulțumește lui Dumnezeu chiar și pentru suferințe și persecuții și îi dă pe demoni în mâinile lui Dumnezeu. La limita a ceea ce poate suporta, nu se poate spune decât: „Slavă lui Dumnezeu”, intensificând rugăciunea pentru cei vii și pentru cei morți, pentru victimă și pentru călău. Și atunci se unește inima cu Hristos și se înțelege nespusul.

Hristos a venit să „trezească pe cei vii și să înlocuiască moartea cu somnul așteptării”, veghea spiritului. Cei vii sunt dincolo de moarte, iar morții sunt vii - aceasta este revelația plină de bucurie a credinței creștine, harisma ei regală.

2. Darul „morții bucuroase”

Dacă este adevărat că, așa cum spune Platon, „nu se știe nimic despre moarte”, dacă viitorul ne rezervă într-adevăr tristețe și bucurie, evenimente neprevăzute și

problematice, atunci singurul lucru care ne așteaptă cu certitudine absolută este moartea, un fenomen universal și incontestabil.

Heidegger a avut curajul să o plaseze în centrul gândirii sale. Numai ea limitează radical libertatea umană; prin urmare, omul trebuie să se cunoască pe sine însuși pe fondul ei.

Pedagogia modernă, care este foarte simptomatică pentru mentalitatea sa, nu vorbește deloc despre moarte – ca și cum s-ar adresa unor copii „nemuritori". Se teme să atingă misterul morții fără minciuni și înfrumusețări.

Uitarea morții este caracteristică lumii, toată viața este subordonată acestui principiu cu mare pricepere și dexteritate, ca și cum omul modern nu ar putea suporta această întrebare prea grosolană, ca și cum în spatele afirmației „toți oamenii sunt muritori" s-ar ascunde un gând nerostit, o speranță nebună, vagă că ar putea exista excepții, că sfârșitul nu mă așteaptă chiar în această secundă și că în orice caz acum nu este momentul să mă gândesc la asta. Morții sunt îngropați cu conștiința vinovată, aproape în secret, repede, neobservați. Morții sunt o piedică în calea bucuriei, îi tulbură pe cei care se bucură de viață. Unele cimitire, în monotonia lor aproape dezgustătoare, sugerează gândul teribil al morții industrializate, al uitării în anonimatul sorții comune. Amintirile celor care încă păstrează amintiri sunt despre ceva inexistent, tristețea lor poetică este îndreptată spre un trecut mort. Memoria, dimpotrivă, este îndreptată spre viață, ea menține trecutul în întregime prezent. Fiecare persoană decedată este o ființă unică și de neînlocuit, veșnic vie în memoria lui Dumnezeu. Biserica, în rugăciunile pentru cei răposați, cere acest lucru de la Dumnezeu, așa cum cere harul *aminirii morții* [309] ; regula Sfântului Benedict prescrie să fie întotdeauna pusă în fața privirii interioare.

În existențialism, moartea condiționează celebra „transcendență", dar aceasta se dovedește a fi neputincioasă, nu transcende moartea; dimpotrivă, ființa vie se dovedește a fi transcendată spre moarte *(Sein zum Tode).* Desigur, o astfel de dialectică vede cu curaj problema, dar în același timp își arată și insuficiența: scopul și neființa sunt afirmate, dar nu se aduce nicio claritate în ceea ce privește moartea. O astfel de îngustare și lacună în raționament poate duce cel mult la concluzia că cel care tinde spre neființă o găsește. Simone de Beauvoir încearcă în zadar să „vorbească spre moarte pentru a o scoate din conversație" [310.] Adevărata transcendență trebuie să afirme contrariul: nu viața este evenimentul morții, ci moartea este un eveniment episodic și trecător al vieții. Numai din această perspectivă moartea capătă un sens clar și semnificativ.

Pesimismul profund al lui Freud sau Heidegger apare inevitabil atunci când începem să reflectăm asupra vieții în perspectiva sfârșitului său. A recunoaște și

a accepta acest sfârșit este deja o atitudine filosofică, profundă și adevărată, căci, așa cum nota Julien Green, „nimeni nu vorbește despre viață la fel de bine ca despre moarte". Într-adevăr, o prelungire infinită a vieții pământești, timpul pur și simplu desprins de sfârșitul său, ar lipsi existența de orice sens. Simone de Beauvoir, în cartea sa „Toți oamenii sunt muritori", alăturându-se lui Berdiaev, citează intuiția corectă: o perioadă nelimitată de existență biologică s-ar transforma în cele din urmă într-o plictiseală fără sfârșit. Se poate adăuga că groaza iadului care vine provine tocmai din această plictiseală, devenită eternă. Pentru Părinții Bisericii, viața fără sfârșit pe pământ nu este nimic mai mult decât o obsesie demonică continuă și numai dragostea lui Dumnezeu pentru creația Sa împiedică perpetuarea unei astfel de vieți, care nu este nimic mai mult decât o moarte amânată.

Sensul Istoriei, chiar și posibilitatea ei, depind direct de sfârșitul, de rezultatul, de transcendența ei, mai inevitabile decât moartea însăși, față de „complet diferit". „Fiind *ultimul* vrăjmaș, moartea va fi nimicită", afirmă cu încredere Apostolul Pavel (1 Corinteni 15:26). Răul extrem se dovedește a fi singura ieșire din situația în care se află omul. „Împăratul terorii", conform cărții lui Iov, moartea evocă o frică complet legitimă, face mai imposibilă profanarea obișnuită a uitării și îl plasează direct pe om pe acel nivel de profunzime care, *în orice caz,* uimește prin măreția misterului său. Fericitul Augustin, jelind moartea unui prieten la începutul vieții sale, recunoaște: „Eu însumi am devenit o mare enigmă pentru mine însumi și mi-am pus la îndoială sufletul" 311 .

Demnitatea omului este cunoscută prin atitudinea sa față de moarte. Platon a predat filosofia ca arta de a muri bine. Totuși, filosofia nu cunoaște victoria asupra morții; o poate postula, dar nu poate învăța *cum* să mori pentru a învia. Ea afirmă doar – și aceasta este măreția sa – că timpul nu poate conține eternitatea, că dacă nu are sfârșit, este mai absurd decât moartea și că această lume, care îl ucide pe dreptul Socrate, nu este lumea reală. Mai mult, crimele acestei lumi mărturisesc existența unei alteia, unde domnește dreptatea și Socrate rămâne veșnic tânăr și frumos. Pentru Justin, soarta lui Socrate prefigurează soarta lui Hristos, care a murit și a înviat și în care Socrate se întoarce pentru eternitate.

Moartea nu este o clipă, ea coexistă cu omul, îl însoțește de-a lungul vieții sale. Este prezentă în toate lucrurile ca limita lor evidentă. Timpul și spațiul, clipele care dispar și distanțele despărțitoare sunt aceleași intruziuni ale morții. Fiecare rămas bun, uitare și schimbare, faptul că nimic nu poate fi vreodată recreat exact, aduc suflarea morții în însăși inima vieții și ne cufundă în chinuri. Plecarea unei persoane dragi, sfârșitul unei pasiuni, urmele timpului pe un chip, ultima privire asupra unui oraș sau a unui peisaj care nu va mai fi văzut niciodată, chiar

și o simplă floare care se ofilește dau naștere unei melancolii profunde, experiența imediată a morții care nu a sosit încă.

Natura nu cunoaște nemurirea personală, ea poate doar supraviețui speciei. Ateii nu pot decât să viseze la prelungirea vieții lor în fapte sau în memoria generațiilor viitoare: nemurirea plictisitoare a unui dicționar, nimic mai mult.

Înțepătura morții poate fi neutralizată doar prin propria sa negare – prin ucidere, de aceea Crucea se ridică în centrul pământului, iar Viața acceptă de bunăvoie să treacă prin moarte pentru a o face să se despice și să dispară în uitare: „Calcă moartea în picioare prin moarte", cântă Biserica în noaptea de Paște. Origen citează o tradiție conform căreia trupul lui Adam a fost îngropat acolo unde Hristos a fost răstignit 312. O altă tradiție urmărește originea pomului Crucii până la Pomul Edenului. Crucea lui Hristos a devenit Pomul Vieții. Biblia nu cunoaște nemurirea naturală, revelația ei este o înviere care vine de sus, din moartea și învierea Dumnezeului-om. Astfel, *doar* creștinismul acceptă tragedia morții, o privește direct în față, căci Dumnezeu trece pe aici și toți Îl urmează.

Dacă filosofia dă cunoașterea morții, atunci asceza creștină transmite arta de a o depăși și de a anticipa învierea. Într-adevăr, moartea aparține în întregime timpului, este datată doar pentru cei care înconjoară persoana muribundă, dar pentru ea nu are dată, căci se află deja într-o cu totul altă dimensiune. Așa cum sfârșitul lumii nu are un mâine pământesc, moartea nu este o zi în calendar pentru nimeni și, prin urmare, moartea fiecăruia, ca și sfârșitul lumii, vine *astăzi* ; așa cum nu cândva, ci chiar în ziua mesei euharistice, intrăm în Împărăție.

Pentru cel al cărui spirit a dobândit nemurirea, este evident că moartea nu există, deoarece ea este de partea aceasta, iar el este de cealaltă parte. Ca element al timpului, *moartea este situată în spatele nostru* ; înaintea noastră este ceea ce a fost deja experimentat în botez, „mica înviere", iar în Euharistie, viața veșnică. Cel care Îl urmează pe Hristos „nu vine la judecată, ci a trecut din moarte la viață" (Ioan 5:24), „cine mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică" (Ioan 6:54). Realitatea finală a noastră trăiește în pragul acestei treceri pascale, este deschisă prin actul credinței, care dă, după cuvintele Apostolului Pavel, „siguranța lucrurilor nevăzute".

„Dacă vine cineva la Mine și nu-și urăște... nici chiar viața lui, nu poate fi ucenicul Meu" (Luca 14:26). „A urî" înseamnă aici a te răzvrăti împotriva obstacolului atașamentului excesiv față de această viață și a fricii de moarte, care înrobesc spiritul. Pentru o persoană atentă, moartea, lipsită de frică, îi dezvăluie propria măreție și noblețe. Ea expune și purifică viața decedatului de secundar, îndeamnă la păstrarea „unei bune amintiri" despre el, restabilește ierarhia valorilor, judecă o persoană imparțial, dincolo de timp, în fața eternității. Uneori,

chipul decedatului reflectă frumusețe spirituală, pașnică și maiestuoasă, „zâmbetul impenetrabil al celor plecați, care este atât de în armonie cu tăcerea lor nepământeană” 313. Prezența morții conține ceva regal, înnobilează sentimentele, îi face pe toți mai drepți și mai superiori. Moartea altei persoane este o încercare; cel care o îndură devine vrednic să se pregătească și să experimenteze taina propriului sfârșit.

În mod normal, moartea ar trebui să fie timpul natural al recoltei vieții, „saturată de zile”, coaptă pentru veșnicie. Conform frumoasei expresii a martirologiilor antice, este *dies natalis* – ziua nașterii, și numai Dumnezeu „știe ziua și ceasul”. Cuvintele lui Pascal: „Moare singur” sau ale lui Kierkegaard: „Faptul că mor nu este un concept general pentru mine” 314 înseamnă că fiecare își ia moartea în întregime asupra sa; omul este preotul morții sale, este ceea ce face din moartea sa. Ultimele rituri ale ungerii (ungerii) introduc pe cineva în această preoție finală, oferind „untelul bucuriei” și extazul inimii acolo unde trupul se află deja în agonia sa.

Diadoh 315 notează că bolile grave sunt considerate martiriu. Mai mult, *tuturor li* se dă harul, carisma martiriului, întrucât în fața morții, care ia locul călăului, o persoană o poate numi „sora noastră moarte” și poate mărturisi Crezul - aceasta este o mărturie evidentă că a trecut deja de la moarte la viață (Col 2,12, Ioan 5,24). Marii asceți se întindeau în sicriele lor ca pe un pat conjugal și aveau o legătură de rudenie, o intimitate cu moartea, care este doar o tranziție și un punct de plecare definitoriu. Erasmus observă această intimitate la sfinți și crede că constituie o a doua natură care înlocuiește cea veche. Sfântul Serafim de Sarov învăța „moartea bucuroasă”: „Pentru noi, moartea va fi o bucurie”, le spunea el ucenicilor săi. De aceea, i-a salutat pe toți cu cuvintele urării de Paște: „Bucuria mea, Hristos a înviat” - nu există moarte, și viața domnește.

În scrisoarea sa către Corinteni (1 Corinteni 3:21-22), Apostolul Pavel are o viziune uimitoare: „Tot ce este al vostru... este sau viață, sau moarte” – ambele sunt în egală măsură daruri ale lui Dumnezeu, carisme.

3. Rugăciune

Starea de rugăciune

„Rugați-vă neîncetat” (1 Tesaloniceni 5:17), insistă Apostolul Pavel, căci rugăciunea este izvorul și, în același timp, partea cea mai tainică a vieții noastre. „Intră în cămara ta dinăuntru și, încuind ușa ta, roagă-te Tatălui tău care este în ascuns” (Matei 6:6), adică intră în tine însuți și creează-ți acolo un sanctuar; acest „ascuns” înseamnă în inima omului. Viața de rugăciune, bogăția,

profunzimea, ritmul ei – aceasta este măsura sănătății noastre spirituale, descoperindu-ne nouă înșine.

„Și a ieșit Iisus dimineața, sculându-se cu mult înainte de ziuă, S-a dus într-un loc pustiu și S-a rugat acolo” (Marcu 1:35). „Pustie” printre asceți capătă un caracter intern, semnificând concentrarea unui spirit adunat și tăcut. La acest nivel, când o persoană învață să tacă, se descoperă adevărata rugăciune și Dumnezeu vizitează în mod misterios o persoană. Paul Claudel notează că Cuvântul este fiul adoptiv al tăcerii, căci Sfântul Iosif (logodnicul) parcurge paginile Evangheliei fără să rostească un cuvânt. Pentru a auzi glasul Cuvântului, trebuie să fii capabil să asculți tăcerea Lui și, mai întâi de toate, să o înveți. Experiența învățătorilor mărturisește clar: dacă nu înveți să aloci un loc în viață concentrării, tăcerii, este imposibil să atingi un nivel superior și să te poți ruga în public. Acest nivel dă conștientizarea faptului că, într-un moment în care o parte a ființei noastre este absorbită de momentul prezent, fiind constant în griji sau distragere, o alta o observă cu uimire și compasiune. Un om neliniștit îi face pe îngeri să râdă, spune Shakespeare 316 .

În această tăcere, unde omul are nevoie să se retragă pentru a se înțelege pe sine, apa care potolește setea se adună picătură cu picătură.

Concentrarea deschide sufletul către lumea cerească, dar și către o altă persoană. Sfântul Serafim vorbește frumos despre aceasta: în opoziția dintre viața contemplativă și cea activă există ceva artificial, nu aceasta este întrebarea, adevărata întrebare este întrebarea inimii, măsura ei: este ea acea ladă imensă care, precum spune Origen, este capabilă să-L cuprindă pe Dumnezeu și pe toți oamenii și, dacă da, Sfântul Serafim spune: „Dobândește un duh pașnic și mii din jurul tău se vor mântui”.

Există lucruri în lume a căror realitate este evidentă – Împărăția, de exemplu; există simbolurile lor materiale: „Împărăția Cerurilor este ca...”; și, în final – ideile, teoriile lor, care le sărăcesc întotdeauna într-o oarecare măsură. De aceea poezia este mai aproape de adevăr decât proza, iar rugăciunea și mai aproape. Lao Tzu spunea că, dacă ar avea putere absolută, ar restaura mai întâi sensurile poetice originale ale cuvintelor. În vremea noastră, când inflația cuvintelor agravează singurătatea malefică, doar omul lumii rugătoare se mai poate adresa altora, poate arăta un cuvânt devenit chip, o privire devenită prezență. Tăcerea lui va răsuna acolo unde predica este neputincioasă, misterul său va îndrepta atenția către o revelație devenită apropiată și accesibilă. Și totuși, cel care cunoaște tăcerea vorbește, recăpătând cu ușurință prospețimea virginală a fiecărui cuvânt. Răspunsul său la întrebarea despre viață sau moarte vine ca *aminul* rugăciunii sale neîncetate.

Sfânta Tereza spunea: „A te ruga înseamnă a te adresa lui Dumnezeu într-un mod prietenos”. „Prietenul Mirelui stă și Îl ascultă” (Ioan 3:29). Cel mai esențial lucru în rugăciune este tocmai „a sta aproape”: a auzi prezența altuia, a lui Hristos sau a persoanei pe care o întâlnesc, prin care Hristos îmi vorbește. Aud glasul Lui în fiecare glas omenesc, chipul Lui este multilateral: este chipul celui care merge spre Emaus, și al grădinarului Mariei Magdalena, și al vecinului meu de pe stradă. Dumnezeu S-a întrupat pentru ca omul să poată contempla chipul Lui în fiecare chip. Rugăciunea perfectă caută prezența lui Hristos și Îl recunoaște în fiecare persoană. Singura imagine a lui Hristos este o icoană, dar acestea sunt nenumărate, iar aceasta înseamnă că fiecare chip uman este și o icoană a lui Hristos. Acest lucru ni se revelează prin atitudinea rugăciunii.

Pașii rugăciunii

La început, rugăciunea este zadarnică, iar tăcerea se transformă în pălăvrăgeală interioară. După cum spune Peguy, în rugăciune nu trebuie să fim ca gâștele care așteaptă mâncare! Omul este emoțional, se străduiește să-și reverse tot ce este în sufletul său și, înainte de a se simți plictisit de un astfel de monolog, învățătorii sfătuiesc să-și ocupe timpul rugăciunii cu psalmodie și lectură.

Sfântul Ioan Scăparea condamnă verbositatea: „Fără rafinament în cuvintele rugăciunii voastre. De câte ori a înmuiat bolboroseala simplă și neartificioasă a copiilor pe tatăl lor! Nu vă lăsați pradă discursurilor lungi, ca nu cumva să vă împrăștiați mintea în căutarea cuvintelor. Un singur cuvânt al vameșului l-a îmbunat pe Dumnezeu; un cuvânt plin de credință l-a mântuit pe tâlhar. Verbozitatea, pălăvrăgeala în rugăciune umplu mintea cu imagini și o împrăștie, în timp ce un singur cuvânt o poate aduna” 317. „Nu este nevoie să folosiți multe cuvinte; este suficient să vă țineți pur și simplu mâinile ridicate”, spunea Sfântul Macarie 318. În capitolul 20 al Regulii sale, Sfântul Benedict afirmă: „Nu vom fi ascultați într-o abundență de cuvinte, ci într-o căință plină de lacrimi.”

Rugăciunea Domnească este foarte scurtă, dar un pustnic de la Muntele Athos o începea la apusul soarelui și o termina spunând „Amin”, la primele raze ale zorilor. Nu este o chestiune de cuvinte, ci de a trăi pe deplin lumile întregi care se dezvăluie în fiecare cuvânt al rugăciunii. Marii asceți ai spiritului se limitau la a rosti numele lui Isus, dar în acest Nume contemplau Împărăția.

Dacă o persoană a înțeles corect această instrucțiune, își schimbă atitudinea față de rugăciune, aliniind-o la inspirația liturgică: „Fă din rugăciunea mea un sacrament al prezenței Tale”. O persoană își pleacă urechea la glasul lui Dumnezeu: „Trebuie să ne rugăm până când Dumnezeu Duhul Sfânt se pogoară peste noi... și când El binevoiește să ne viziteze, atunci trebuie să încetăm să ne rugăm”, ne îndeamnă Sfântul Serafim 319 .

Pentru omul modern, obstacolul este separarea minții de inimă, a cunoașterii și a judecăților de valoare. Tradiția străveche sfătuiește: „Dimineața, pune-ți mintea în inimă și rămâi toată ziua cu Dumnezeu”, adună laolaltă părțile disparate ale ființei tale, găsește integritatea spiritului. Într-o rugăciune străveche, sună cererea: „ *Leagă*- mi sufletul cu dragostea Ta” - din totalitatea diferitelor stări, se ridică un singur suflet.

Repetarea mecanică a formulelor și a textelor memorate distorsionează serios rugăciunea. Adevărata rugăciune devine o atitudine constantă, o stare de spirit care structurează și modelează liturgic întreaga noastră ființă. Aici se afirmă adevărul profund că *a avea* este doar un simbol, în timp ce realitatea înseamnă *a fi.* Asceții spirituali învățau că nu este suficient *să ai* rugăciune, reguli și obiceiuri; trebuie să devii, *să fii* , rugăciune întrupată 320. În însăși structura sa, omul se vede ca o ființă liturgică, un om *al Sfântului* , unul care se închină și se închină cu întreaga sa viață și cu întreaga sa ființă, unul care poate spune: „Voi cânta Dumnezeului meu cât voi fi” (Ps. 104, 33). A face din viața ta o liturghie, o rugăciune, o doxologie înseamnă a o face un sacrament al comuniunii neîncetate: „Dumnezeu se coboară în suflet în rugăciune și duhul migrează în Dumnezeu” 321 .

Urcarea omului corespunde coborârii lui Dumnezeu. Leon Bloy povestește despre un bătrân care mergea mereu cu capul gol, pentru că se simțea constant în prezența lui Dumnezeu. Ce imagine expresivă a unei stări de rugăciune care a devenit viață! Apostolul Pavel o leagă de actul credinței: „Cercetați-vă pe voi înșivă dacă sunteți în credință; încercați-vă pe voi înșivă. *Nu vă cunoașteți oare că Isus Hristos este în voi?”* (2 Corinteni 13:5).

Pentru a fi eficientă, credința trebuie să respingă orice formalism, care se strecoară atât de ușor în rugăciunea superficială „obligatorie”, unde omul este absent, precum și orice compătimire tăcută în jocuri mistice, unde este prea prezent. „Rugăciunea este imperfectă dacă omul este conștient de sine și observă că se roagă” 322 .

Credința ne cheamă să-L urmăm pe Hristos cel gol până la punctul de a participa la rugăciunea Sa preoțească, mijlocirea liturgică „pentru toți și pentru toate”.

Forme de rugăciune

În Predica de pe Munte, Domnul ne învață rugăciunea adevărată; ucenicii Îl cer: „Învață-ne să ne rugăm”, iar Hristos le dă „Tatăl Nostru”.

Fiecare rugăciune izvorăște dintr-una din cele trei forme de adresare: cerere, ofrandă sau laudă; le găsim în Rugăciunea Domnească: „Pâinea noastră cea de

toate zilele dă-ne-o nouă astăzi, iartă-ne nouă greșelile noastre și ne izbăvește de cel rău”; apoi: „Facă-se voia Ta, precum în cer și pe pământ, și vie Împărăția Ta”, ceea ce înseamnă: acceptă viețile noastre ca o ofrandă pentru aceasta, acceptă iertarea noastră față de ceilalți și fă-ne martori și slujitori ai Tăi; și, în final: „Sfințească-se Numele Tău, căci a Ta este Împărăția, puterea și slava”.

Sfântul Vasile în Regulile sale monahale spune: „Începe a spune cu smerenie: «Păcătosule, îți mulțumesc, Doamne, că mă îndeplinești cu răbdare...». Apoi cere Împărăția lui Dumnezeu și lucruri vrednice și nu te opri până nu le primești.”

Aceste trei forme pot fi recunoscute în răspunsurile oamenilor din litaniile slujbelor.323 În povestea tăbăcarului care l-a învățat pe Sfântul Anton smerenia, el le urmează întocmai în descrierea rugăciunii sale, arătând cum cererea, ofranda și lauda se transformă în rugăciune și sunt capabile să sfințească fiecare moment al vieții chiar și în cel care nu are un timp special pentru rugăciune. Dimineața, reprezentând toți locuitorii Alexandriei înaintea feței lui Dumnezeu, el spunea: „Fii milostiv față de noi, păcătoșii”. În timpul zilei, în timp ce lucra, sufletul său simțea invariabil tot ceea ce făcea ca pe o ofrandă: „Ție, Doamne”; iar seara, bucurându-se că mai era viu, sufletul nu putea spune decât: „Slavă Ție!”.

Pentru evrei, Legea este săpată în inimă, este mereu înaintea ochilor, este scrisă pe mâini; existența este structurată din interior de Lege; privirea recunoaște Legea în viața lumii, creație a Înțelepciunii divine; și, în sfârșit, Legea se împlinește prin mâini, prin faptele fiecărei zile.

Rugăciunea urmează același universalism; totul este sfințit și binecuvântat de ea, totul devine una dintre formele ei. Aceasta este înțelegerea rugătoare a vieții, când cea mai umilă lucrare și creația geniului sunt în egală măsură o ofrandă înaintea lui Dumnezeu, acceptată ca o sarcină încredințată de Tatăl.

Este, de asemenea, o trecere decisivă în viața spirituală de la „Isus înaintea ochilor” la „Isus în inimă”, conform tradiției isihaste a Rugăciunii lui Iisus.

Rugăciunea lui Isus 324

Rugăciunea numită Iisus, sau rugăciunea minții inimii, a fost dezvoltată pe Sinai și pe Muntele Athos. Asociată cu numele Sfântului Macarie, Diadoh al Foticei, Ioan Scăldacul, Simeon Noul Teolog și ale tuturor marilor asceți, își are rădăcinile în înțelegerea biblică a Numelui.

Conform Bibliei, Numele lui Dumnezeu este unul dintre atributele Sale, locul Epifaniei, locul prezenței Sale. Într-un mod cu totul special, invocarea numelui lui

Isus face harul întrupării Sale accesibil tuturor, permite fiecărei persoane să se împărtășească de el personal, astfel încât să-L simtă pe Domnul în inima sa. Puterea prezenței divine în numele Său îi dezvăluie măreția: „Iată, trimit un înger înaintea ta (a Mea)... ferește-te de fața Lui, căci numele Meu este în El” (Ex 23:20,21).

Numele este investit în înger, iar din acel moment acesta este un purtător formidabil al prezenței divine. Când numele lui Dumnezeu este pronunțat asupra unei țări sau a unei persoane, aceasta intră într-o relație deosebit de strânsă cu Dumnezeu. Invocarea numelui lui Dumnezeu este însoțită de manifestarea Sa imediată, căci numele este forma prezenței Sale. De aceea, numele lui Dumnezeu nu putea fi pronunțat decât de marele preot în ziua de Yom Kippur în „Sfânta Sfintelor” Templului din Ierusalim. Întruparea face din fiecare om un astfel de preot, cu singura diferență că omul este păstrătorul numelui în mod constant. Numele lui Isus - *Yeshua* - înseamnă Mântuitor. *Nomen est omen* 325 , conține în secret energia mântuirii: „Numele Fiului lui Dumnezeu susține întreaga lume”, spune Hermas 326 , deoarece El este prezent în ea și Îl venerăm în numele Său.

„Rugăciunea inimii” o purifică și o extinde, atrăgându-l pe Isus în ea cu invocația neîncetată: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul”.

În această rugăciune, rugăciunea vameșului din parabola Evangheliei, întreaga Biblie, tot ceea ce proclamă, este redusă la această simplitate foarte semnificativă: mai întâi mărturisirea lui Isus ca Domn și Fiu al lui Dumnezeu, care este deja o mărturisire a Treimii, apoi abisul căderii, chemarea abisului milei divine. Începutul și sfârșitul sunt cuprinse aici într-o singură frază, plină de prezența tainică a lui Hristos în numele Său. Această rugăciune răsună neîncetat în adâncul sufletului, chiar dincolo de voință și conștiință; în final, numele lui Isus începe să sune de la sine, dobândind ritmul respirației, ca și cum s-ar contopi cu ea, chiar și în somn: „Dorm, dar inima mea trezește” (Ct 5, 2).

Isus atras în inimă este liturghia interioară, Împărăția în sufletul împăcat. Numele umple omul ca templu al său, îl transformă în lăcașul prezenței divine, îl face asemenea lui Hristos. În lumina acestei rugăciuni, putem înțelege mai bine experiența Apostolului Pavel: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Galateni 2,20).

În prezent, mulțimi de credincioși de toate confesiunile găsesc un ajutor eficient în această practică esențial biblică, care începe să servească în întreaga lume ca loc de întâlnire și unitate în numele lui Isus.

„Există unii puternici, precum Arhanghelul Mihail, dar pentru noi, cei slabi, nu rămâne decât să recurgem la numele lui Iisus” 327 , mărturisește Sfântul Varsanufie. Sfântul Ioan Scărar adaugă: „Lovește-ți dușmanul cu numele lui Iisus, nu există armă mai puternică nici pe pământ, nici în cer” 328 .

Invocarea numelui lui Isus este accesibilă oricărei persoane și în orice împrejurări ale vieții. Pune Numele ca pecete divină pe fiecare lucru, face din lume locuința Sa, prin această rugăciune o persoană se alătură celei mai bogate tradiții a isihasmului, experiența milenară a celor mai mari învățători prinde viață în ea, făcându-l un „om-copac”, un „om-sursă”, un martor treaz și una cu toți.

„Rugați-vă pentru cei care nu știu, nu vor să se roage și mai ales pentru cei care nu s-au rugat niciodată”, a spus Patriarhul Justinian în 1953 în România, iar chemarea sa a răsunat în punctul culminant al Rugăciunii lui Iisus.

Rugăciunea liturgică

Diferența dintre a te ruga în tăcere și a te ruga cu voce tare este pur teoretică. Pentru antici, psalmodia era o expresie naturală a rugăciunii interioare, „psalmodia sufletului”.

Rugăciunea Bisericii s-a format în mănăstiri, introducând ritmul necesar în zilele și nopțile comunității monahale. Oamenii participau la ea doar parțial, duminicile și sărbătorile, ceea ce necesita un efort interior deosebit din partea laicilor pentru a menține același ritm de rugăciune în mijlocul muncilor și preocupărilor lumești.

La început, Euharistia se celebra doar duminica, în ziua Domnului, iar în zilele lucrătoare, urmând regula de rugăciune a sinagogii, se celebrau utrenia, vecernia și orele sfinte. Era o rugăciune de laudă extinsă în toate zilele săptămânii, o mulțumire inspirată de contemplarea *mirabilia Dei* 329 .

A binecuvânta ziua care vine înseamnă că în fiecare dimineață o persoană se întoarce la toate lucrurile la sensul lor biblic: să fie creaturi ale lui Dumnezeu, al căror scop este să-L laude: „Binecuvântați, căci pentru aceasta ați fost chemați” (1 Petru 3:9).

Binecuvântarea de seară a nopții exprimă și admirația omului: în ciuda slăbiciunilor sale, el este încă în viață, poate încă să-I mulțumească lui Dumnezeu, căci Dumnezeu i-a venit în ajutor. Ziua trăită este astfel prezentată ca o parte a istoriei sacre, a economiei divine a mântuirii, în care omul a îndeplinit sarcina încredințată de Dumnezeu. Ea reflectă trăsăturile veșniciei și, asemenea unui știulete de porumb, conține soarele în fiecare bob, îndoindu-se sub propria greutate.

Ceasul al Treilea, al Șaselea și *al Noualea* marchează, respectiv, orele al 9-lea, al 12-lea și al 15-lea ale zilei și servesc la întoarcerea către Dumnezeu de trei ori în mijlocul treburilor omenești, permițând o pauză care se deschide spre dimensiunea liturgică și cerească a timpului. Ziua începe și se termină cu slujbele *Ceasului I* și *ale Completorii,* iar acordul final în miezul nopții este *Oficiul de la Miezul Nopții,* a cărui esență este priveghiul inimii, în așteptarea fecioarelor înțelepte: să nu fie uitat de somn, să nu piardă amintirea Mirelui, care vine deja și stă la ușă.

Sfântul Ioan Gură de Aur exprimă o gândire profundă despre căminul creștin ca loc de rugăciune, care îl transformă într- *o ecclesia domestica* *330* : „Casa ta să fie o biserică. Trezește-te noaptea. Noaptea sufletul este mai curat, mai ușor. Admira-L pe Domnul. Dacă ai copii, trezește-i și lasă-i să se unească cu tine în rugăciune comună” 331 .

Chiar și cei care pierd și își omor timpul nu sunt uitați și sunt amintiți în aceste priveghiuri rugătoare. Ei aduc în comemorările lor înaintea feței lui Dumnezeu grijile oamenilor și nepăsarea lor, suferințele, tristețile și bucuriile lor. Fiecare clipă a vieții noastre este întinerită și împrospătată, atingând flacăra acestor suflete care ard de rugăciune. Goana nebună a acelor se oprește la amiaza nemișcată a Iubirii, pe cadranul sacramentelor liturgice timpul apare reînnoit, răscumpărat, grăbit spre împlinirea și desăvârșirea sa. Fiecare clipă, supunându-se acestui ritm, se dovedește a fi plină de sens, creând ceva absolut nou, proclamă și cântă Împărăția.

Rugăciunea liturgică, un model pentru fiecare rugăciune

Rugăciunea Bisericii păstrează venerația revelației biblice. Ea vine din plinătatea Adevărului și își găsește împlinirea în ea. De aceea, fiecare regulă de rugăciune începe cu invocarea Sfintei Treimi și include mărturisirea Simbolului Credinței.

Dacă nevoile imediate inspiră în mod natural rugăciunea individuală, atunci rugăciunea liturgică, dimpotrivă, depășește izolarea și introduce o conștiință colectivă, ceea ce este în concordanță cu sensul cuvântului *liturghie,* adică „cauză comună”. Ea ne învață adevărata relație dintre „eu” și ceilalți, ne face să înțelegem cuvintele: „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți”, ne ajută să ne eliberăm de noi înșine și să facem din rugăciunea umanității rugăciunea noastră. Prin ea, soarta fiecăruia devine memorabilă pentru noi.

Litaniile îl conduc pe credincios de la sine însuși la congregație, apoi la absenți, la suferinzi și, în final, la muribunzi. Rugăciunea îmbrățișează orașul, națiunea, omenirea și cere pace și unitate pentru toți. Fiecare alienare, fiecare individualism sună ca o notă falsă în această simfonie perfectă: fiecare spirit

format de liturghie învață din experiență că nu poate sta singur în fața lui Dumnezeu, că este mântuit pentru alții, cu alții, liturgic. Pronumele în liturghie nu este niciodată singular.

Liturghia elimină astfel tot ce este subiectiv, emoțional, temporal; este plină de sentiment sănătos și bogată în experiențe, forma sa a dobândit completitudine, fiind adusă la perfecțiune de multe generații, a căror rugăciune a păstrat o formă neschimbată de-a lungul secolelor. Așa cum zidurile templului poartă amprenta tuturor rugăciunilor, laudelor, mijlocirilor, tot așa cuvintele rugăciunii liturgice respiră prin milenii cu nenumărate vieți omenești. Aud glasul Sfântului Ioan Gură de Aur, al Sfântului Vasile cel Mare, al Sfântului Simeon și al atâția alții care au rostit aceleași rugăciuni, iar ei, după ce și-au imprimat spiritul de închinare în rugăciunile lor, mă ajută să le găsesc focul, să mă alătur rugăciunii lor.

Însă dacă rugăciunea liturgică oferă o măsură și un model pentru orice rugăciune, ea inspiră și rugăciunea spontană, personală, în care sufletul cântă și vorbește liber Domnului său. Liturghia ne învață acest lucru, chemând pe fiecare pe nume ca fiind singurul; și fiecare este chemat să mărturisească Crezul: „Cred...”. O astfel de mărturisire – chiar și în cadrul liturghiei – pune accentul pe un act personal pe care nimeni nu-l poate săvârși pentru mine. Cuvintele rugăciunii aduc acordul sufletului și îl încurajează la o conversație directă și sinceră, care își păstrează toată semnificația.

Dificultăți și obstacole

Cea mai frecventă dificultate, cunoscută de fiecare din experiență personală, este arta foarte subtilă de a împăca lumea noastră fragilă, neliniștită, emoțională, împovărată de grijile momentului, atât cu rugăciunea liturgică, cât și cu regula noastră personală de rugăciune. Dar în spatele acestei tensiuni foarte reale de căutare a unui acord complex, se ascunde adesea o rezistență tăcută, un fel de ispită foarte sofisticată. De obicei, se aduce argumentul sincerității: nu ne aflăm într-o stare de rugăciune în acest moment, iar dacă ne forțăm, riscăm să profanăm sacrul, deoarece în orice caz vom rămâne distrași, exteriori, absenți, iar în final plictiseala și povara emoțională vor triumfa!

Ar trebui să așteptăm în acest caz un moment de inspirație, riscând să nu-l găsim niciodată?

Pentru a înăbuși din față această formă de ispită și a evita îndoielile, este important să înțelegem bine că rugăciunea include o stare preliminară, aspectul ascetic *al efortului.*

Iată experiența unui pustnic: „Cred că nu există nimic mai dureros decât rugăciunea. Când o persoană vrea să înceapă rugăciunea, dușmanii săi, demonii, caută imediat să o împiedice... rugăciunea necesită o luptă până la ultima suflare” 332 .

Există, de asemenea, rezistența naturii, care vine din lenea și povara sufletului. Această latură întunecată a ființei umane face posibilă înțelegerea faptului că, așa cum spune Origen, „un sfânt prin rugăciunea sa este mai puternic în luptă decât o mie de păcătoși”.333 În altă parte, același autor remarcă faptul că urcușul pe un munte abrupt este obositor.334

Există un fel special de luptă în rugăciune; ea nu este străină de acea „putere” prin care este luată Împărăția – puterea asupra omului, care îl aruncă la pământ în închinare, puterea asupra lui Dumnezeu, care Îl obligă să se închine pământului și omului în rugăciune 335 .

Domnul „a călcat moartea prin moarte”, de aceea orice rugăciune își poartă propria cruce, ea învinge efortul prin efort, pentru ca în sfârșit să poată curge liber și ușor. Participarea trupului este, de asemenea, foarte importantă: postul, îngenuncherea, metaniile ajută la concentrarea spiritului, la acordarea lui ca a unui instrument muzical.

Învățătorii spun că trebuie să depășești chiar primul moment dificil citind cu atenție psalmii, adică să acționezi „ca și cum” nu ar duce lipsă de inspirație și miracolul harului se va întâmpla. Starețul Ambrozie de Optina spunea: „Citește... Evanghelia în fiecare zi, un capitol sau mai multe; și când melancolia atacă, citește din nou până când melancolia trece; atacă din nou și citește din nou Evanghelia” 336 .

Sfinții Părinți învață că Duhul este *un dar* și cererea pentru trimiterea lui este singura care nu rămâne niciodată fără un răspuns imediat. Aceasta este epicleza rugăciunii, o invocație care atinge însăși natura Celui care se dăruiește și Îl obligă să se arate.

Pe de altă parte: „De ce să ne rugăm? Nu știe Dumnezeu de ce avem nevoie?” Obiecția se referă la rugăciune-cerere, mijlocire. Totuși, Evanghelia nu face nicio distincție între formele de rugăciune și afirmă clar: „Orice veți cere de la Tatăl, în numele Meu, vă va da” (Ioan 15:16) și, de asemenea: „...dacă doi dintre voi se vor înțelege pe pământ cu privire la ceva, le va fi dat de la Tatăl Meu...” (Matei 18:19).

Este imposibil să fim cu adevărat de acord decât într-un al treilea lucru, în voia lui Dumnezeu, care dorește unitate, iar Evanghelia ne spune că un astfel de acord

este capabil să implore voia Tatălui. Dumnezeu aude rugăciunea noastră și, după ce a purificat-o, o aplică deciziei Sale. Perseverența hotărâtă a văduvei din Evanghelie scoate la iveală un răspuns care arată clar puterea credinței. Apostolul Pavel L-a implorat de trei ori pe Domnul să-i îndepărteze spinul din trup. Viața Sfântului Serafim conține o relatare a rugăciunii sfântului pentru sufletul unui păcătos condamnat: zi și noapte sfântul a rămas în rugăciune, luptându-se cu dreptatea divină și, deși a fost lovit de fulger, rugăciunea sa înflăcărată, chiar îndrăzneață, a făcut să triumfe mila lui Dumnezeu, iar păcătosul a primit iertare. Este posibil ca iadul să depindă și de puterea milei sfinților și ca *apokatastasis* „a Dumnezeu așteaptă de la rugăciunea noastră..."

Dar avem timp să ne rugăm? Desigur, și mult mai mult decât credem. „Câte momente de nesimțire și indiferență pot deveni momente de rugăciune, astfel încât să devenim alerți, prezenți în ființe și lucruri. Chiar și preocuparea, dacă se dizolvă în dialogul cu Dumnezeu, în ceartă, în uitarea de sine. Se poate oferi lui Dumnezeu chiar și golul care împiedică să se roage, chiar și neputința de a se ruga" 337 .

În frecventele momente de singurătate și oboseală, numele lui Isus poate deveni o chemare interioară în mijlocul conversației, o lumină care luminează munca monotonă, un sunet al realității care alungă visele și, în final – o simplă binecuvântare asupra ființelor și lucrurilor 338. „Amintirea lui Dumnezeu, chiar și fără cuvinte, este deja rugăciune și ajutor", spune Sfântul Varsanufie 339 .

Totuși, „în momentele în care mintea rătăcește de la un subiect la altul, este preferabil să te dedici lecturii decât rugăciunii", până în momentul în care „mintea se îndreaptă spre inimă". 340 De aceea, explică Sfântul Isaac, „rugăciunea este cheia care deschide înțelegerea Scripturii".

IV. Lectio divina, citirea Bibliei

„Soarele care răsare să te găsească cu Biblia în mâini." 341 Această exclamație a lui Evagrie exprimă bine tradiția Părinților. Canonul 19 al Sinodului din Trullo poruncește preoților să-i încurajeze pe credincioși la o cât mai mare apropiere posibilă de Biblie. Sfântul Ioan Gură de Aur insistă cu hotărâre: „Nu sunt călugăr", spun unii dintre voi... Dar vă înșelați crezând că citirea Scripturilor este potrivită doar monahilor, în timp ce *este și mai necesară pentru voi,* cei care trăiți în lume. Și mai rău decât a nu citi Scripturile este să considerați o astfel de citire superfluă", acesta este „un obicei satanic!", exclamă el . 342

„La întoarcerea de la biserică, soțul să repete cele citite în templu; și să pregătească două mese: una cu mâncare, cealaltă cu o masă duhovnicească" 343. Sfântul sfătuiește, de asemenea, să se studieze acasă

pasajul care va fi citit în biserică și să se asigure că copiii sunt obișnuiți cu citirea atentă și zilnică a Sfintelor Scripturi 344 .

Conform lui Origen 345 , cititul nu se adaugă vieții ca un simplu exercițiu, ci constituie o parte organică a vieții spirituale, transformând obișnuitul într-o lectură vie a Cuvântului, într-un loc unde Verbul răsună neîncetat. Ea dă direcție dezvoltării și creșterii sufletului, care prin această lectură devine *anima ecclesiastica* 346 , iar omul, conform cuvântului lui Clement din Alexandria 347 , devine *teodidact* .

Regula Sfântului Pahomie afirmă că Scripturile ar trebui să hrănească mintea monahilor pe tot parcursul zilei. În timpul orelor de lucru, ei cântă și recită din ele, iar seara se adună cu toții pentru a asculta comentarii. Citirea Scripturilor pe de rost era o practică obișnuită. Pentru Sfântul Nil, setea de Scriptură este măsura vieții noastre spirituale348 , iar pentru Sfântul Isaac, „meditația constantă asupra Cuvântului este lumină pentru suflet ” .349

Însă toți asceții emit un avertisment unanim de a nu profana Cuvântul, făcându-l obiect de speculație sau cunoaștere de dragul cunoașterii, căci „a înțelege ceea ce se citește este harul lui Dumnezeu”. 350 Hermas învață că asceza și rugăciunea sunt ca întrebările, la care Domnul răspunde cu revelația sensului Scripturii . 351 Troparul Ceasului al Nouălea spune: „Între doi tâlhari, Crucea Ta este ridicată precum balanța dreptății: unul este înclinat spre iad sub greutatea blasfemiei, în timp ce celălalt, eliberat de păcate, *este ridicat la cunoașterea cuvântului divin* ” . 352

Cititul presupune o „stare de rugăciune” în care cuvintele se maturizează: „Rugăciunea îl face pe Dumnezeu să lumineze mintea, astfel încât să o facă capabilă să înțeleagă ceea ce se citește”. Dumnezeu a devenit om „pentru a fi mai aproape de noi decât sufletele noastre”, pentru ca noi „să avem gândul lui Hristos” (Filipeni 2:5), pentru a putea asculta de lectura Lui, singura adevărată, a Evangheliilor. De aceea, potrivit lui Nicolae Cabasilas, „Evanghelia *Îl înfățișează* pe Hristos” 353 , adică îi permite lui Hristos să înțeleagă

Să vorbească despre Sine, îndemnându-ne să ne saturăm ochii și inimile cu „Cel care se atrage numai la Sine și se unește numai cu Sine” 354. Conform Sfântului Iustin 355 , Scriptura are o întâlnire decisivă, iar fiecare martir mărturisește lectura corectă prin moartea sa.

Metoda fundamentală de citire a Scripturii, conform lui Nicodim din Sfântul Munte, este trecerea „de la cuvântul scris la Cuvântul întrupat”, iar în această trecere, decisivă în viața spirituală, comentariile patristice apar ca niște ghizi de încredere.

Părinții Bisericii au trăit după Biblie, au gândit și au vorbit după Biblie cu acea pătrundere minunată care merge până la identificarea ființei cu însăși esența Bibliei. Dacă treci prin școala lor, înțelegi repede că Cuvântul, citit sau auzit, conduce întotdeauna la Persoana vie a Verbului. Sfântul Ioan Gură de Aur se roagă înainte de a citi Scriptura: „Doamne, Iisuse Hristoase, deschide ochii inimii mele, ca să pot înțelege și împlini voia Ta... luminează ochii mei cu lumina Ta", iar Sfântul Efrem sfătuiește: „Înainte de a citi, roagă-te și roagă-L pe Dumnezeu să *ți se descopere".* Sfântul Atanasie afirmă: „În cuvintele Scripturii este Domnul, a cărui prezență demonii nu o pot tolera". 356

Se poate spune că pentru Sfinții Părinți Biblia *este* Hristos, căci fiecare cuvânt din ea ni-L prezintă: „Îl caut în cărți", mărturisește Fericitul Augustin 357 .

Deja Clement din Alexandria ne învață că trebuie să ne hrănim cu semințele vieții conținute în Biblie, așa cum facem în Euharistie 358 ; dar doar Origen vorbește pentru prima dată în mod clar despre gustarea Scripturii 359 , iar acest lucru a intrat în tradiție: gustăm „euharistic" „cuvântul, frânt în mod misterios" 360. Așa afirmă Fericitul Ieronim: „Mâncăm Trupul Lui și bem Sângele Lui nu numai în Dumnezeiasca Euharistie, ci și în citirea Scripturii" 361 .

Sfântul Grigore de Nazianz aseamănă cititul cu gustarea Mielului Pascal.

Această atitudine euharistică față de „gustarea" Cuvântului implică *o epicleză 362* la fiecare lectură. Cuvântul este viu prin Duhul care locuiește în el, care a coborât peste Fiul în Epifanie, iar Cuvântul trebuie citit în dimensiunea Mângâietorului, dimensiunea Trupului lui Hristos, Biserica, Tradiția, în care Cuvântul vorbește. Dumnezeu a voit ca Hristos să constituie un Trup în care cuvintele Sale să sune ca cuvinte de viață și, prin urmare – în Hristos, în adâncul Său, în Biserică, trebuie citit și ascultat. Numai Biserica păstrează Cuvântul, căci Duhul care l-a dictat trăiește în ea, învață Origen 363 .

Oamenii se adună pentru Liturghie pentru a asculta mai întâi și apoi pentru a gusta Cuvântul prezent. Ascultarea zidește poporul lui Dumnezeu, formează sintaxa euharistică, îl pregătește pentru gustarea Cuvântului, pentru intrarea în comuniune esențială cu El.

Evanghelia după Luca spune că Hristos „a deschis mințile" (Luca 24:45) ucenicilor Săi, arătându-le cum să citească Biblia pentru a găsi în ea „tot ce este scris despre Mine": „Și începând de la Moise și de la toți prorocii, le-a tâlcuit în toate Scripturile ce se referea la El" (Luca 24:27). Astfel, Domnul „a descoperit înțelesul Scripturilor", dezvăluindu-ne că Biblia – în întregimea ei – *este o icoană verbală a lui Hristos.*

Citind Scripturile, se pot discerne semnificațiile: prefigurativul, tipologicul și împlinirea profețiilor în vremurile mesianice ale venirii lui Hristos. Se pot discerne, de asemenea, semnificațiile istorice și escatologice și împlinirea Istoriei care duce la Împărăție. Dar liturgia este cea care oferă abordarea ecleziastică a reflecției, unde Cuvântul este proclamat, cântat, rugat și experimentat. Liturghia continuă în viața credincioșilor sub forma lectio *divina zilnică,* care rămâne o formă de rugăciune și comuniune. Aici Dumnezeu vorbește, intrând în viața fiecărei persoane, invitându-l să pornească într-o călătorie însoțit de îngeri și apostoli. Această lectură se află la izvorul existenței și este împlinirea ei. Potrivit Sfântului Ioan Gură de Aur, citirea Scripturilor este un act sacru al laicilor, care îi conduce la sfințenie.

De aceea, în orice lectură și reflecție asupra textului trebuie să evităm intelectualismul ofilit, dar și să depășim orice visare emoțională. Este ușor să faci un cadavru din text, dar nu-i putem da viață noi înșine; el vine din prezența lui Dumnezeu.

Biblia poate fi citită constant pe tot parcursul anului, poate fi aleasă o carte sau se poate urma o temă din toate cărțile; se poate reflecta asupra unui verset, asupra unui singur cuvânt. Orice metodă este bună, atâta timp cât cititul hrănește viața noastră spirituală. Contemplarea se adaugă înțelegerii. Descrierea atinge evenimente istorice, în timp ce contemplarea dezvăluie profunzimea lor tăcută. Pornind de la Istorie, fiecare lectură adevărată contemplă Icoana Împărăției.

Astfel , cititul deschide accesul la viața lui Dumnezeu 364 , dar obligă și pe cineva să transmită altora revelația primită 365. *Lectio divina* conduce la apostolat, căci „cuvântul”, după apostolul Pavel, „este o demonstrație a Duhului și a puterii” (1 Cor 2,4).

V. Preoția universală a laicilor în tradiția orientală

Traducerea greacă a textelor ebraice ale Vechiului Testament (la fel ca versiunea Aquila) folosește cuvântul *laikos, laic (lit.* „popular, lumesc”. – *ed.),* în raport cu lucruri, nu cu oameni: „drumul...”, „țara...” (1 Samuel 21:4), „pâinea...” (ßeßhloj în Septuaginta, *laices panes* în Vulgata) sunt lucruri „profane” (nesfinte), adică nepotrivite pentru a fi folosite în cultul din templu (1 Samuel 21:5–6, Ezechiel 48:15).

Primul text creștin în care apare cuvântul „laic” (membru al poporului, „laic” – *ed.)* este Epistola către Corinteni, atribuită Sfântului Clement al Romei (cca. 95). Aceasta vorbește despre conducerea poporului bisericesc conform „regulilor laicilor”. Începând cu secolul al III-lea, odată cu Tertulian și Sfântul Ciprian, termenul „laic” a intrat în uz în Africa de Nord împreună cu cuvântul „cleric”. Aici,

în embrion, se află deja interpretarea juridică care contrastează „laic” cu „cleric”. În cele din urmă, la Fericitul Ieronim (începutul secolului al V-lea), găsim nu o definiție, ci o afirmație de fapt, și una evident peiorativă: separați, spre deosebire de cler, de treburile divine366 , laicii sunt cei ocupați cu treburile acestei lumi, care se căsătoresc, fac comerț, cultivă pământul, se luptă și se pledează în instanță...

Deși cuvântul „laic” este rar în Biblie, iar sensul său este destul de vag, el conține totuși cel mai complet și mai clar concept despre *laos,* poporul lui Dumnezeu. Împreună cu preoția funcțională, casta preoțească a leviților, Scriptura afirmă preoția universală a poporului lui Dumnezeu în ansamblu. Din momentul dăruirii Legii lui Moise, Domnul spune: „Veți fi pentru Mine o împărăție de preoți *(mamleket kohanim)* și un neam sfânt” (Exod 19:6). În textul grecesc, aceasta este tradusă prin ßaoileiov lepateupa, o preoție împărătească, adică „un neam de preoți” care slujesc Regelui Cerurilor. În Noul Testament, Apostolul Petru folosește din nou această expresie: „Voi sunteți un popor ales, o preoție împărătească” (1 Petru 2:9). Odată despărțiți și adunați în Templul din Ierusalim, poporul lui Dumnezeu este acum încorporat în *acta etpassa Christi in carne* 367 . Oamenii adunați în Biserică încetează să trăiască după profeții, ci intră în însăși realitatea revelațiilor pe care le-au primit; ei sunt acum adunați în Hristos și participă la Preoția și Împărăția Sa unică. Hristos i-a făcut pe toți creștinii „o împărăție și preoți și ei vor împărăți pe pământ” (Apocalipsa 5:10).

Ideea unui popor profan, neinițiat, nu își are locul în Biblie; este pur și simplu de neconceput. Scriptura ne învață constant și fără echivoc caracterul sacru și preoțesc al fiecărui membru al poporului.

Primele semne alarmante apar deja la sfârșitul secolului al IV-lea – acesta este fructul otrăvit al erei constantiniene. Laicii înșiși nu se ridică la înălțimea demnității lor de preoți regali și, prin urmare, episcopii devin inevitabil din ce în ce mai mult centrul sacrului, al preoțescului, al „consacratului”. Distanța crește odată cu răcirea progresivă, sărăcirea laikatului, refuzul său teribil al darurilor Duhului Sfânt. Aceasta este o adevărată „cădere a laicilor”, trădarea naturii lor preoțești. Cei doi poli *ai laosului* , poporul lui Dumnezeu – regele creștin, care apără Biserica și este numit „episcop extern” și „diacon ecumenic” (titlu al împăraților bizantini), și monahul, a cărui viață este petrecută în întregime în treburile divine – păzesc demnitatea carismatică a laicilor, dar ceea ce se află între acești doi poli cade într-un gol, de data aceasta cu adevărat *profan* ; majoritatea, deși botezați, se identifică cu treburile acestei lumi, revin la sensul din Vechiul Testament al cuvântului *laic,* care era aplicat lucrurilor, și devin astfel unul dintre lucrurile profane ale acestei lumi. În timpul acestui declin rapid, apar denumiri peiorative: ßiWTLKoi și äviepoi, adică trăiesc în lume, străini de lucrurile sacre și sfinte. De aici și definiția negativă: un laic este cineva capabil doar de percepție

pasivă, nu are nimic de făcut *în* Biserică (cu excepția unei donații bănești), întrucât nu are nicio funcție ecleziastică, nicio slujire, nicio carismă...

Totuși, Epistola către Diognet (începutul secolului al III-lea) spune: „Ei trăiesc în țara lor, dar ca străini; pentru ei orice țară este o țară străină și orice țară străină este o țară. Sunt pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului." Acest text nu face decât să dezvolte învățătura apostolului Pavel: credincioșii, laicii, sunt concetățeni ai sfinților și ai poporului lui Dumnezeu, nu au o reședință permanentă pe pământ. Declinul amețitor al acestei demnități de „sfinți" (chemați la sfințenie) până la starea profană a celor care se ocupă doar de lucrurile acestei lumi este evident. Aceasta este profanarea extremă a sfințeniei.

Dar chiar și în condițiile unui astfel de declin, adevărata Tradiție rămâne neschimbată; o găsim în dogme, în conștiința sacramentală și liturgică, în învățătura bogată și clar exprimată a Părinților Bisericii.

Preoția universală nu se opune în niciun fel preoției clerului. Totuși, această preoție nu este un derivat al laikat-ului, o reprezentare a tipului congregațional 368. Biserica, în conformitate cu planul divin, și-a primit structura ierarhică prin instituirea Colegiului celor Doisprezece. Poporul este diferențiat de Dumnezeu după „principiul preoțesc" prin slujiri carismatice. Episcopatul este ales din popor, luat din trupul și sângele său preoțesc, dar nu constituie o structură specială *deasupra* lui, întrucât este o parte organică a Trupului, unitatea ontologică a tuturor membrilor. Instituția sa este divină, există prin succesiune de la apostoli. Fiecare candidat este numit de Dumnezeu: „Eu v-am ales și v-am întărit" (Ioan 15,16). Dreptul sacru de a administra sacramentele și, mai presus de toate, de a fi martor apostolic al Euharistiei, dreptul de a confirma definițiile doctrinare – *charisma veritatis certum* 369 – aparține episcopatului în virtutea apostolicității Bisericii; la fel ca și carisma pastorală de a conduce Trupul, Împărăția preoților, spre Parusia în glorie. Chipul viu al lui Hristos, episcopul, are singura autoritate adevărată – iubirea, singura putere adevărată de convingere – martiriul. După cum se spune frumos: „Nu suntem învățători ai credinței voastre, ci suntem robi ai bucuriei voastre".

Esența tradiției răsăritene este clară: nu este vorba de un egalitarism anti-ierarhic sau de o divizare clericală a Trupului în două, ci de participarea sacerdotală a tuturor la unica Preoție divină prin două preoții. Fiecare este stabilită de Dumnezeu, iar această origine divină îi îndepărtează de lume și de orice perspectivă profană.

Ceea ce este concentrat în Unul, în Hristos, unicul Preot, se extinde în Trupul Său: Preotul este îndreptat spre Împărăție și spre Preoția universală a preoților. Paștele și Parusia nu au coincis încă și, prin urmare, coexistă două preoții: fără

confuzie, dar și fără divizare sau vreo opoziție: în diversitatea carismelor și a slujirilor, unicul Hristos se revelează.

Astfel, tradiția nu se amestecă niciodată, ci afirmă cu hotărâre asemănarea naturii: mai presus de toate, toți sunt egali ca membri ai poporului lui Dumnezeu. Prin „a doua naștere" - botezul - toți sunt deja preoți și tocmai datorită acestei profunde egalități în preoție devine posibilă diferențierea funcțională a carismelor. Nu este vorba de o nouă „inițiere", ci de instalarea într-o nouă slujire a cuiva care a fost deja inițiat, schimbat odată pentru totdeauna în natura sa, a primit deja esența sa preotească.

Sacramentul *mirungerii* (confirmarea în Occident) îi confirmă pe toți cei botezați în natura sacerdotală unică și identică *a preoților.* Din această egalitate completă, unii sunt aleși, luați și confirmați prin acțiune divină ca episcopi și preoți.370 Tocmai această *distincție funcțională a slujirilor depășește orice distincție ontologică a naturilor și face imposibilă o ruptură între cler și laici.* Balsamon , un canonist al secolului al XII-lea, citează opinia predominantă conform căreia hirotonirea în rangul de episcop include o iertare completă a păcatelor - devenind, ca să spunem așa, un „al doilea botez" și, în consecință, o schimbare a naturii. Această doctrină, însă, nu a fost acceptată de Tradiție, deoarece ar fi afirmat diferența de natură dintre episcopi și restul credincioșilor. Posibilitatea retrogradării unui preot la un laic cu permisiunea căsătoriei arată exact opusul: în acest caz, clericul își renunță la slujirea funcțională, rămânând preot al Preoției universale - nicio schimbare ontologică nu i se produce nici înainte, nici după. Această poziție este confirmată în mod clar de coexistența a două tradiții, fiecare dintre ele reflectând în felul său înțelegerea „paternității în Dumnezeu". Una datează de la Sfântul Ignațiu al Antiohiei din anul 371 , pentru care episcopul este *un tată* în funcția sa liturgică; prin apă și Duh El restabilește filiația față de Dumnezeu (Apocalipsa 2,17). Cealaltă datează de la „părinții pustiei". Acești mari purtători ai Duhului sunt laici ale căror carisme nu sunt funcționale, ci personale. *Pneumaticos pater, părintele spiritual,* este un teodidact, învățat de Dumnezeu și condus de Duh. Simpli călugări, ei erau „părinți spirituali" pentru toți.

Astfel, dacă episcopul participă la Preoția lui Hristos prin funcția sa sacră, atunci fiecare laic face același lucru prin însăși ființa sa: participă la unica Preoție a lui Hristos prin *ființa sa sfințită* , prin *natura sa preotească* . În virtutea acestei demnități – de a fi preot în însăși natura sa – fiecare persoană botezată este pecetluită cu darurile, unsă de Duhul în însăși esența sa. Este necesar să subliniem în mod special esența, ontologia, natura sacerdotală a fiecărui credincios. Fiecare laic este preot al ființei sale, își jertfește întreaga viață și ființa sa.

Acest lucru este confirmat de numeroasele paralele dintre „consacrarea” credincioșilor (botez și mirungere) și hirotonirea preoților. Într-adevăr, rugăciunea din a opta zi după botez menționează „impunerea mâinii lui Dumnezeu”, care confirmă pe cel botezat în „vrednicia celei mai înalte și cerești chemări”. Culoarea albă a veșmintelor baptismale este culoarea preoției în ambele Testamente; este clar că, din motive practice, doar clerul a păstrat-o. Ritul tunsurii exprimă dedicarea completă slujirii în Biserică; adică, toți, atât clericii, cât și laicii, sunt puși deoparte ca lucruri sfinte ale lui Dumnezeu, toți sunt consacrați. Conform tradiției antice, un copil de parte bărbătească este condus în jurul altarului, ceea ce corespunde demnității de preot al Preoției universale. Ipolit al Romei 372 scrie că noul botezat, asemenea unui episcop, primește sărutul păcii, ca unul care este recunoscut ca fiind vrednic de noua sa stare - *degnus effectus est.* Referitor la „piatra albă” pe care „este scris un nume nou” (Apocalipsa 2,17), Ipolit 373 afirmă că acesta este numele care se rostește la Euharistie, este un simbol al primirii în Împărăție, numele unei noi făpturi, membru al Preoției Împărătești. Uimitoarea înrudire liturgică a acestor rituri cu hirotonirea clerului subliniază în mod special demnitatea sacerdotală a fiecărei persoane botezate.

Inițierea (cele trei mari mistere ale credincioșilor) introduce pe fiecare în ordinea sau ierarhia sacră a Poporului *ἱερα διακ* ó *σμησις , distinsă doar prin slujiri funcționale.*

Această egalitate perfectă a tuturor membrilor Bisericii corespunde caracterului profund omogen al spiritualității ortodoxe. Așa cum nu există o diviziune a Bisericii în învățătură și învățare, ci Biserica în întregimea ei învață Biserica, tot așa Evanghelia se adresează fiecăruia în plenitudinea învățăturii sale. Rugăciunea, postul, citirea Scripturilor, disciplina ascetică se aplică în mod egal tuturor, tot așa laikatul, strict vorbind, formează clasa *monahismului interior.* Înțelepciunea sa constă în principal în faptul că, trăind în lume (și poate tocmai datorită acestei chemări), preia de la monahi maximalismul lor escatologic, așteptarea lor plină de bucurie și nerăbdare a Parusiei.

Ca exemplu de monahism intern comun tuturor, se poate menționa vechea tradiție, care considera timpul dintre logodnă (logodnă) și nuntă ca fiind corespunzător perioadei de noviciat printre călugări, servind la pregătirea pentru căsătorie ca și pentru preoție. Conform ritului răsăritean al sacramentului căsătoriei, coroanele nu erau îndepărtate de la cei care intrau în căsătorie timp de șapte zile și abia după aceea preotul dădea o binecuvântare pentru desfacerea patului conjugal. În Rusia veche, se întâmpla, de asemenea, ca după nunta din biserica parohială, proaspeții căsătoriți să meargă direct la mănăstire, unde erau introduși în viața monahală pentru o perioadă, pentru a înțelege mai bine noua lor chemare conjugală, *Preoția conjugală.*

Nicolae Cabasilas, marele liturgist al secolului al XIV-lea, laic, și-a intitulat tratatul despre sacramente „Viața în Hristos Iisus”; preotul Părintele Ioan de Kronstadt, om cu o viață sfântă, la începutul secolului al XX-lea își descrie experiența euharistică într-o carte intitulată „Viața mea în Hristos”. Toate acestea arată că adevărata patrie a sufletului ortodox este Biserica sacramentelor liturgice. Nicolae Cabasilas chiar parafrazează textul Faptelor Apostolilor: „Căci în sacramente trăim, ne mișcăm și avem ființa”.

Sacramentul Mirungerii este sacramentul preoției universale. Duhul Sfânt coboară asupra persoanei renăscute prin botez pentru a-i împărtăși darul faptelor de credință. Mirungerea este sacramentul puterii, înarmeindu-ne ca „soldați și atleți ai lui Hristos”, astfel încât să putem „mărturisi fără îndoială și slăbiciune”, împlinind apostolatul iubirii carismatice. Sfântul Chiril al Ierusalimului le spune catehumenilor: „Duhul Sfânt vă înarmează pentru luptă... El va avea grijă de voi ca de propriul Său soldat” și „va fi statornici împotriva oricărei forțe potrivnice”. 374 Fiecare laic este înainte de toate un războinic.

Tradiția răsăriteană de pecetluire a tuturor părților corpului cu mirul simbolizează limbile de flacără de la Rusalii. Aceasta este însoțită de formula sacramentală: „Pecetea darului Sfântului Duh”, adică în întreaga sa ființă fiecare laic este pecetluit cu daruri și este o *ființă complet carismatică.*

Rugăciunea din inima sacramentului dezvăluie scopul acestor daruri: „Fie ca Ție să-Ți fiu plăcut cu fiecare faptă și cu fiecare cuvânt”. Aceasta este dedicarea întregii vieți slujbei laikat-ului, o slujbă fundamental ecleziastică.

Natura atotcuprinzătoare și absolută a dedicării este dezvăluită în ritul tonsurii, identic cu ritul primirii în monahism. Rugăciunea este adresată astfel: „Binecuvântează pe slujitorul Tău, care a venit să-Ți ofere ca pârgă părul capului său”. Semnificația simbolică aici este clară: este oferirea întregii vieți ca dar.

Accentul escatologic al rugăciunii întărește acest sens: „Să Te slăvească în toate zilele vieții lui și să vadă binecuvântările Ierusalimului.” Astfel, fiecare clipă este revelată în dimensiunea sa escatologică, toate faptele și cuvintele slujesc Regelui. Prin luarea tunsurii, fiecare laic devine un călugăr *al monahismului interior* , ascultător de toate cerințele absolute ale Evangheliei.

Epiclezei sacramentului, cererii pentru Duhul Sfânt, Tatăl Ceresc răspunde trimițându-L jos, îmbrăcându-l pe cel botezat în Hristos, făcându-l „asemănător lui Hristos”. În rugăciunea de la sfânta mire, episcopul cere: „Dumnezeule, însemnează-i (viitorii unși, «Hristoși») cu pecetea mirelui curat; fie ca ei să-L poarte pe Hristos în inimile lor, pentru ca să fie *un lăcaș treimic.” 375* Aici este clar dezvăluit centrismul trinitrian al Ortodoxiei, unde egalitatea trinitară este

subliniată în mod special: o persoană pecetluită de Duh a devenit purtătoare de Hristos, pentru ca să fie un lăcaș al Sfintei Treimi.

Alegerea unei lecturi specifice din Scriptură pentru o slujbă specifică este deja interpretarea ei. După taina mirunzirii, se citesc ultimele versete din Evanghelia după Matei: „Duceți-vă, dar, și învățați toate neamurile" (Matei 28, 19). Astfel, porunca Domnului se adresează fiecărui creștin miruit, fiecărui laic, iar pentru ca acesta să o poată îndeplini, i se dăruiește har în taină: „Să propovăduiască altora ceea ce el însuși a primit la botez". Alături de misionarii numiți, fiecare persoană miruită este un fel de „om apostolic". Cu întreaga sa ființă, cu darurile imprimate în el, cu întreaga sa viață, este chemată la o mărturie neîncetată.

Ideea unui popor inactiv contrazice în mod clar eclesiologia patristică: Preoția universală a credincioșilor participă la trei aspecte ale puterii – guvernare, învățătură și sfințire.

La primul conciliu apostolic de la Ierusalim au fost reprezentate toate părțile constitutive ale Bisericii: „apostoli, prezbiteri și frați". Expresia „a părut bine Duhului Sfânt și nouă" (Faptele Apostolilor 15,28) devine formula sacramentală a conciliilor ecumenice, iar acest „noi" este „noi"-ul conciliar al Trupului în întregime. Conciliul este compus din episcopi, dar aceștia cuprind întregul Trup, iar autoritatea lor supremă se exercită doar la nivelul misterului consimțământului universal; episcopii acționează *ex consensu ecclesiae* – cu consimțământul Bisericii (cf. Faptele Apostolilor 15,25). Acest lucru este exprimat frumos în scrisoarea dogmatică a patriarhilor răsăriteni din 1848: „La noi, inovațiile nu puteau fi acceptate nici de patriarhi, nici de sinoade; căci la noi, apărarea credinței este încredințată întregului Trup al Bisericii, adică poporului însuși, care dorește să-și păstreze credința intactă. " 377 *judecători (kriteis)* ai credinței, afirmarea definițiilor doctrinare este o carismă pur episcopală; ci laicii sunt *apărătorii ei.* „Scutul" este Biserica în întregimea ei și, prin urmare, capacitatea de a distinge falsitatea de adevăr, „de a testa și a testa" (1 Tesaloniceni 5:19-21) este dată tuturor. Mai mult, o astfel de protecție este datoria sacră a fiecărui laic. Acest rol este cunoscut din criza ariană din secolul al IV-lea și, mai târziu, în secolul al XV-lea, dar mai ales în secolele al XVI-lea până în secolele al XVIII-lea în sud-vestul Rusiei, când frățiile ortodoxe au salvat puritatea credinței și au constituit o adevărată fortăreață a Adevărului în fața neputinței complete a episcopatului. În cazul în care adunarea episcopilor se dovedește a fi neputincioasă, *consimțământul* preoției generale cere convocarea unei astfel de adunări de episcopi care să fie sfințită de Duhul Sfânt.

În liturghie, momente precum exclamația poporului *a axios* 378 în timpul hirotonirii episcopale sau *amin-ul* final pot fi asemănate cu semnătura sacră a Trupului în întregime sub fiecare act al Bisericii. În timpul liturghiei, fiecare

credincios se prezintă împreună cu episcopul; poporul participă activ la anafora euharistică, epicleza folosește întotdeauna pluralul; preotul proclamă în numele tuturor: *„Ne* rugăm Ție", și apoi, asemenea apostolilor, devine martor la minunea care a avut loc. Împărtășirea Duhului unește liderul și adunarea într-un singur întreg, corespunzător sensului cuvântului *liturghie,* care înseamnă o lucrare comună.

În domeniul învățământului – și aceasta este o trăsătură specifică Ortodoxiei – profesorii de teologie sunt cel mai adesea laici. Slujirea cuvântului este de obicei legată de carisma „conducerii", dar episcopul poate delega unor laici aleși, ca având carisma Preoției universale, puterea de a învăța și de a predica. În societatea bizantină sacralizată, împăratul avea puterea de a convoca sinoade, iar cuvântul împăratului era acceptat la acestea ca normă. Sunt bine cunoscute admirabilele omilii ale lui Nicolae Cabasilas, laic și mare liturgist al secolului al XIV-lea. Se poate cita și numele lui Chiril de Philae, care, având soție și fiind tată de familie, a fost un isihast zelos. În Grecia modernă, laicii sunt trimiși de Sinod la slujirea apostolică, ei învață și predică în biserici; așa se manifestă carisma lor preoțească.

Treburile „seculare" ale diecezei sunt gestionate de concilii și consistorii. Episcopul este părintele spiritual, pastorul și liturgistul. Dacă se întâmplă, ca de exemplu în Grecia modernă, ca statul să domine organizarea materială a Bisericii, atunci statul reprezintă *în principiu* poporul creștin de aici.

În domeniul sfințirii, clasa monahală este complet independentă de orice dedicare 379. Autoritatea spirituală a bătrânilor nu este legată de preoție. „Purtătorii de duh", asceții, monahii sau laici, cei pe care poporul îi numește „oameni ai lui Dumnezeu" și „nebuni pentru Hristos" au o autoritate spirituală enormă, poporul îi recunoaște ca părinți spirituali; simplii monahi erau adesea părinții spirituali ai episcopilor și patriarhilor. Această slujire pur carismatică, care nu coincide întotdeauna cu slujirea clerului, nu va înceta niciodată în Biserică.

Laicii formează un mediu spiritual care este atât lumea, cât și Biserica. Ei nu au puterea de a oferi mijloacele harului – aceasta este puterea sacramentală a clerului; dimpotrivă, domeniul lor este „viața prin har", „starea de har". Prin simpla prezență în lume a „sfinților" lor, „preoților" în însăși esența lor, „lăcașuri trinitare", Preoția universală a laicilor păstrează puterea sfințirii cosmice, liturghia cosmică: dincolo de zidurile bisericii, laicii continuă liturghia Bisericii, prin prezența lor activă aduc adevărul dogmei pe care au experimentat-o în societate și în relațiile umane, răsturnând astfel principiile demonice și întinatoare ale lumii.

Pe lângă participarea activă a laicilor la cele trei aspecte ale autorității Bisericii, Părinții subliniază și tripla demnitate a laicilor în cadrul Bisericii însăși. Sfântul

Macarie Egiptul spune: „Creștinismul nu este ceva lipsit de importanță; este o mare taină. Cunoaște-ți noblețea... Cei care sunt unși devin *regi, preoți și profeți* ai misterelor cerești . ” 380

Demnitatea regală are o natură ascetică; este stăpânirea spiritualului asupra materialului, asupra instinctelor și ritmurilor cosmice ale trupului, eliberarea de orice condiționare venită din lume. Sfântul Icumeniu spune: „Suntem regi prin superioritatea noastră asupra pasiunilor noastre” 381 , iar Sfântul Grigore de Nyssa afirmă: „Sufletul își arată regalitatea în libera dispunere de dorințele sale, care este inerentă numai regelui, căci a domni peste toate este o proprietate a naturii regale.”

Demnitatea regală este astfel *comentariul* („cum”) existenței, caracteristica regelui de a domni, de a fi stăpân și domn. „Ce”-ul *(quoi),* conținutul său, este cuprins în *demnitatea preoțească* . Apostolul Pavel cheamă ca trupurile noastre să fie oferite „ca o jertfă vie”, care este „slujire spirituală” (Romani 12:1); să facem din ființa și existența noastră un cult, o liturghie, o doxologie. Origen explică acest lucru frumos: „Toți cei ce au primit ungerea s-au făcut preoți... Dacă îmi iubesc frații atât de mult încât îmi dau viața pentru ei și lupt pentru adevăr până la moarte... dacă lumea este răstignită pentru mine, și eu pentru lume, atunci aduc jertfa, devenind preot al existenței mele.” 382 În același sens , Sfântul Grigore de Nazianz generalizează: „Noi, ca preoți, ne oferim pe noi înșine ca o prosforă spirituală.” 383

Pentru a defini *demnitatea profetică,* Sfântul Icumeniu combină toată demnitatea: „Regii – ca stăpâni peste patimile lor, preoții – prin jertfa trupurilor noastre, *profeții* – pentru că ni se dezvăluie mari taine” 384 .

Sfântul Teofilact adaugă: „Un profet – căci el vede ceea ce ochiul n-a văzut.” 385 Conform Bibliei, un profet este cel care este atent la „providența lui Dumnezeu” în lume, cel care simte cursul providențial al Istoriei sub privirea lui Dumnezeu. Eusebiu din Cezareea în „Demonstrația Evangheliei” 386 scrie: „Ardem tămâie profetică în fiecare loc și Îi dedicăm rodul parfumat al teologiei practice.” Iată o frumoasă definiție a laikat: a deveni cu toată ființa sa, în întreaga sa ființă, o astfel de teologie – un loc de prezență viu, *teofanic,* strălucitor, o parousie a lui Dumnezeu.

Într-o trecere în revistă a tradiției patristice, se poate schița un anumit „tip” de laic. Mai presus de toate, este un om al rugăciunii, o ființă liturgică: un om *al Sfântului* și *al Trisagionului,* își poate descrie pe scurt viața în cuvintele psalmului: „Voi cânta Dumnezeului meu cât voi fi”. Avva Anton 387 vorbește despre un om de o sfințenie autentică care a fost doctor în lume: își dădea tot surplusul săracilor și cânta Trisagionul toată ziua, alăturându-se corului îngerilor.

Aceasta ne aduce aminte de tipul de sfinți numiți *anargyre* , „nemercenarii”; o astfel de persoană tratează medicina ca pe o formă de preoție, asemenea unui preot. De asemenea, ne amintește de „bunul doctor” al lui Camus, dar așa cum îl vede probabil acum.

Acum, în țările comuniste, viața Bisericii, ca niciodată înainte, se reduce doar la cult, iar această circumstanță dificilă dă naștere unui puternic apel la a ne reuni din nou în jurul singurului lucru necesar. Destul de recent, episcopatul rus a chemat laicii, în absența unei vieți liturgice regulate, să devină ei înșiși un templu, să continue liturghia în viața lor, să facă din viața însăși o liturghie, să le arate oamenilor care nu au credință o față liturgică, un zâmbet... În condițiile tragice ale represiunii extreme, Biserica ne învață mai întâi cum să ne rugăm, cum să participăm la luptă prin mărturia tăcută, cum să „ascultăm tăcerea Cuvântului”, pentru a-l face mai puternic decât orice cuvânt care s-a compromis.

Conform tradiției străvechi, Arhanghelul Mihail așază „miei înflăcărați”, adică sufletele martirilor, pe altarul Celui Preaînalt. Mărturia lor nu este neapărat spectaculoasă. Preotul păcii, laicul, discerne duhurile și spune „nu” oricărei acțiuni demonice. Alții, cei „sub altar” (Apocalipsa 6,10), strigă: „Până când, Doamne…”. Biserica poate lua toate bogățiile culturii umane pentru a crea din ele o icoană strălucitoare a Împărăției lui Dumnezeu, dar poate fi și goală până la martiriu și „goală ca să-L urmeze pe Hristos cel gol…”.

În timpul Liturghiei, episcopul adună rugăciunea și darurile credincioșilor și, oferind această ofrandă Tatălui, proclamă epicleza în numele tuturor. În același fel, prezența laicului în lume este o epicleză constantă, sfințește fiecare părticică a lumii, promovează împăcarea evanghelică și tânjește după „sărutul păcii” liturgic.

Urmând exemplul cererilor Bisericii din litanii, rugăciunea laicului se extinde spre ziua viitoare, spre pământ și roadele lui, spre muncile fiecărui om. În catedrala nemărginită care este lumea lui Dumnezeu, omul, preotul vieții sale, fie el muncitor sau cărturar, aduce o ofrandă, o laudă, o glorificare, din tot ceea ce este omenesc.

Laicul este *martor ocular* al Învierii lui Hristos – aceasta este învățătura liturgică și sensul slujbei din noaptea de Paște. Sacramentul liturgic este mai mult decât o simplă aducere aminte, el „reprezintă” evenimentul, devine însuși acest eveniment. Hristos Cel Înviat se înfățișează înaintea oamenilor, acordând fiecărui credincios demnitatea apostolică de martor al Învierii.

Prin urmare, laicul este un fel de „om apostolic”. 388 Conform marilor asceți, el este cel care răspunde chemării cu care se încheie Evanghelia după Marcu: cel

care calcă peste șerpi, vindecă orice boală, mută munții din loc și înviază morții, dacă aceasta este voia lui Dumnezeu. Dacă trăiește pur și simplu în întregime prin credință, va rămâne statornic până la sfârșit.

O stare de tăcere concentrată, de smerenie, dar pătrunsă din plin de o tandrețe pasională – despre asta vorbeau Sfântul Isaac și Sfântul Ioan Scărarul: trebuie să-L iubești pe Dumnezeu așa cum iubești o mireasă și să fii îndrăgostit de toată creația lui Dumnezeu, pentru a descoperi planul lui Dumnezeu în fiecare lucru. Conform lui Merleau-Ponty, „omul este condamnat la sens” 389 , am spune – chemat să-și întruchipeze credința în viață: să vadă invizibilul, să contemple înțelepciunea lui Dumnezeu în aparenta absurditate a Istoriei, să devină lumină, revelație, profeție.

Încântat de existența lui Dumnezeu, de faptul că „lumea e plină de Treime”, și laicul e puțin înnebunit de acea nebunie despre care vorbește Apostolul Pavel; doar umorul paradoxal al „nebunilor pentru Hristos” e capabil să spargă seriozitatea pompoasă a nenumăraților doctrinari.

Laicul este și o persoană pe care credința o eliberează de „marea frică a secolului XX” – frica de bombă, de cancer, de comunism, de moarte; a cărei credință este întotdeauna un mod special de a iubi lumea, un mod extrem – de a-L urma pe Domnul până la coborârea în iad. Evident, nu dintr-un sistem teologic, ci poate doar din adâncurile iadului se poate naște și afirma o speranță radiantă, plină de bucurie.

Creștinismul, în măreția mărturisitorilor și martirilor săi, în demnitatea fiecărui credincios, are un caracter mesianic, este revoluționar și exploziv. În Împărăția lui Cezar ni se poruncește să căutăm și să găsim ceea ce nu există: Împărăția lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că trebuie să schimbăm imaginea lumii, fața ei, care trebuie transformată într-o icoană a Împărăției. A schimba lumea înseamnă a trece de la ceea ce lumea nu are încă – și prin urmare este încă această lume – la ceea ce se transformă, devenind astfel altceva: Împărăția.

Principala chemare a Evangheliei îl invită pe creștin să dobândească acea putere prin care numai Împărăția lui Dumnezeu poate fi cucerită. Domnul indică această putere vorbind despre Ioan Botezătorul. Astfel, Ioan nu este doar un martor al Împărăției, ci în el lumea a fost deja cucerită și Împărăția este prezentă. El nu este doar glasul celui care strigă, ci glasul Lui. El este prietenul Mirelui - cel care se micșorează pe sine pentru ca Celălalt, Iubitorul divin al Omenirii, să crească și să se arate. A fi un adevărat laic înseamnă a fi unul care cu întreaga sa viață, cu tot ce este în el, proclamă Cel ce vine; a fi unul care, după cuvintele Sfântului Grigorie de Nyssa, este plin de „beție sobră”, care spune tuturor celor pe care îi întâlnește: „Veniți și beți”, cel care pronunță împreună cu Sfântul Ioan

Scărarul a scris această frază, inspirat de bucurie: „Dragostea Ta mi-a rănit sufletul și inima mea nu poate suporta flacăra Ta și de aceea mă grăbesc, cântând Ție...” 390

Evanghelia vorbește despre cei furioși care iau Împărăția cu forța. Unul dintre semnele sigure ale apropierii sale este unitatea lumii creștine. În această așteptare a împlinirii finale, speranța, marea speranță creștină, prinde viață. Rugăciunea tuturor Bisericilor se înalță pentru a compune *o epicleză universală* , pentru a invoca Duhul Sfânt în speranța coborârii sale, a unui posibil miracol al unității. Aceasta este dorința noastră arzătoare, rugăciunea noastră arzătoare. Soarta lumii depinde de răspunsul Tatălui, dar acest răspuns, la rândul său, depinde de sinceritatea noastră transparentă, de puritatea inimii noastre.

Iisus Hristos, în plinătatea darului Său, a revelat preoția desăvârșită. Chipul oricărei perfecțiuni, El este singurul Episcop suprem, El este și singurul Laic suprem. De aceea, rugăciunea Sa preotească unește dorința tuturor sfinților: să preamărească Sfânta Treime cu o inimă și un suflet, să adune toți oamenii în jurul singurului și singurului Potir.

Iubirea Divină pentru Omenire ne așteaptă să împărtășim această bucurie, care nu este doar bucuria acestei lumi; ea deschide deja Sărbătoarea Împărăției.

VI. Ascensiunea mistică

Apostolul Pavel menționează foarte pe scurt propria sa răpire la cer, dar în legătură cu aceasta dezvăluie însăși esența vieții creștine: „Cunosc un om *în Hristos”* (2 Corinteni 12:2). Această răpire este doar un har special, în niciun fel necesar și niciodată căutat, și invers - fiecare persoană botezată este un astfel de „om în Hristos”.

Această expresie a Apostolului Pavel este considerată a înfățișa starea mistică, ceea ce înseamnă că este deschisă tuturor, că misticismul creștin este inseparabil legat de sacramente 391 : viața mistică este imposibilă în afara Euharistiei. Într-adevăr, botezul îl începe cu nașterea lui Dumnezeu în suflet: „Când se naște Mântuitorul, vine ziua în miez de noapte” 392. El ia în stăpânire acest suflet, adâncindu-l constant. În „Epistola către Diognet” se spune: „Logosul, Care se naște întotdeauna în inima sfinților”, se naște și crește. Sfântul Grigore de Nyssa dezvoltă această idee: „Pruncul Hristos crește în moduri diferite, după măsura fiecăruia; Se arată ca un copil, ca un adolescent sau ca un om matur” 393. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, misticul este cel în care se manifestă cel mai bine nașterea Domnului. La fel și pentru Sfântul Ambrozie: „Orice suflet care crește zămislește și naște Cuvântul lui Dumnezeu... Dacă după trup Hristos are o singură mamă, atunci după credință Hristos este rodul nostru

al tuturor” 394 , și exact așa își definește Apostolul Pavel sarcina pastorală: „Până când Hristos va fi chip în voi!” (Galateni 4,19).

Conform creșterii despre care scrie Sfântul Grigorie de Nyssa, Hristos devine „om matur” în sufletul omenesc atunci când botezul trece în Euharistie, care îmbrățișează întreaga viață a credinciosului: „Dacă aude cineva glasul Meu și deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el, și el cu Mine” (Apocalipsa 3, 20). Aceasta este mai mult decât o naștere, este o comuniune în care omul „în Hristos” devine parte a Trupului Său, mădularul Său viu: „Demnitate egală la o masă și la alta (pământească și cerească) și același tovarăș în ambele lumi; există camera nupțială, aici pregătirea pentru această împărăție nupțială și, în final, Mirele. «Mare este taina aceasta», scrie Apostolul Pavel, dând glorie unei astfel de uniri; căci în aceasta este căsătoria mistică: Mirele Divin este unit cu Biserica” 395 și cu fiecare suflet omenesc.

Imaginea „capului” folosită de Apostolul Pavel este înlocuită de „inima exultantă și plină de viață” a lui Cabasila, o sursă inepuizabilă de comori agapice. Euharistia servește, așadar, drept cadru prețios pentru tema biblică a căsătoriei mistice. „Omul durerilor” este revelat ca „omul dorințelor”, Iubitul etern, Iubitul divin al Omenirii. Hristos este singurul magnet care atrage iubirea și El ne pătrunde pentru ca noi să ne putem renaște în El. Cabasila dezvăluie aici o dovadă simplă și transparentă: „Sufletul omenesc însetează de infinit. Ochiul a fost făcut pentru lumină, urechea pentru sunete, fiecare lucru pentru scopul său, iar dorința sufletului este să se dăruiască lui Hristos.” 396 Iubirea lui Dumnezeu se apleacă spre pământ și se logodește cu aspirația ascendentă a omului.

În ascensiunea sa, „omul în Hristos” descoperă dimensiunea liturgică a Istoriei, care privează de sens orice evadare din ea și îl întoarce pe om la realitatea ascunsă. Cuvintele Apostolului Pavel: „Dumnezeu a răscumpărat poporul Său spre lauda slavei Sale” 397 își au răspuns Apocalipsa, unde, se pare, singura ocupație serioasă a oamenilor este „să se închine și să laude”, adică fiecare doxologie, Euharistie, mulțumire, acțiune a harului „răscumpără timpul”, ceea ce înseamnă – îl deschide către „prezentul veșnic”. „ *Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi” 398* înseamnă: fie ca darurile mântuirii, Împărăția, să ne fie dăruite deja acum, deja aici, deja astăzi. Aceasta nu este o speranță pentru viitor, ci o exigență pentru prezent, aici și acum. „Intrăm în Paradis *astăzi,* când suntem săraci și răstigniți”, spune Leon Bloy 399 .

Evanghelia după Matei, vorbind despre Judecata de Apoi, subliniază caracterul decisiv al momentului prezent. De îndată ce eternitatea intră în timp, orice distragere dispare și, odată cu ea, schizofrenia timpului intermitent.

Începem să înțelegem semnificația infinită a acestei descoperiri de îndată ce recunoaștem că omul Istoriei nu trăiește în prezent. Într-adevăr, din cauza unei alienări foarte teribile, omul acestei lumi trăiește în trecut, în amintiri sau în așteptarea viitorului; cât privește momentul prezent, el caută să scape de el, exercitându-și ingeniozitatea pentru a „omorî timpul” mai bine. Un astfel de om nu trăiește deloc aici și acum, ci în vise, fără să-și dea seama. Un proverb ascetic spune: „Ora pe care o trăiești, munca pe care o faci, persoana pe care o întâlnești în *momentul prezent* sunt cele mai importante din viața ta”. Sunt așa pentru că trecutul și viitorul în dimensiunea lor abstractă nu există și nu au acces la eternitate, care coincide doar cu momentul prezent și se revelează doar celui care devine complet prezent în acest moment. Numai în aceste momente se poate ajunge la ea, trăind în ea ca într-un prezent etern. „Aducerea aminte” liturgică ne învață clar acest lucru. Închizând trecutul care s-a încheiat și făcând integritatea Istoriei reală, o aduce în fața Tatălui, o transferă în dimensiunea prezentului, în care toate „înainte” și „după” sunt relevante. În „memoria” Tatălui, totul este prezent, totul este relevant și tremură de viață.

Liturgia, eliberându-ne de greutatea timpului, greutatea cauzată de dimensiunile sale inexistente, dă naștere prezenței lui Dumnezeu în om și ne permite să-L recunoaștem. Deoarece Maria Magdalena L-a căutat pe Dumnezeu, urmând o imagine încremenită în ea, osificată și deci inexistentă, ea nu L-a recunoscut imediat pe Domnul în mormânt.

Recent, un călugăr a scris o carte intitulată „Prezența lui Hristos” 400. El povestește despre o zi petrecută cu Isus, o zi simplă, dar atât de diferită de zilele umane obișnuite. În aceasta vedem un fel de întrepătrundere și continuitate între lucrările omenești ale Domnului și propriile noastre lucrări. Trăind conform Evangheliei în cele mai mici lucruri ale vieții de zi cu zi, ne apropiem surprinzător de Isus și, în același timp, de oameni. Rugăciunea izvorăște spontan: „Nu permite ca Cuvântul Tău să devină în viața mea ca un sanctuar, separat printr-un gard de casă și de stradă. ” 401

Este clar că nu vorbim despre „reguli de viață”, adesea atât de slab coordonate cu viața reală, ci despre un „stil de viață”, despre o spiritualitate atentă la prezența misterioasă și multiformă a lui Hristos, care ne așteaptă și speră că vom da dovadă de un geniu de ingeniozitate pentru a-L recunoaște și a-L urma în iad și dincolo. O astfel de zi este echivalentă cu parabola Evangheliei, trăită prin propria experiență, deschizând o serie nesfârșită, o eternitate de momente ale prezentului. Dacă asceții vorbeau atât de mult despre „scară”, este pentru că ei coboară scara către oameni pentru a găsi pentru fiecare căile de urcuș către Cel care ne așteaptă.

Cuvintele despre Judecata de Apoi sunt izbitoare prin simplitatea lor, dar acest lucru le face și mai formidabile. Singura acuzație este de neatenție, de insensibilitate față de prezența lui Hristos în fiecare suferind, în fiecare persoană. Tocmai această recunoaștere o așteaptă Hristos de la om.

„După Dumnezeu, socotiți pe fiecare om ca pe un zeu", spuneau asceții și știau cum, în loc de salutul obișnuit, să salute în fiecare persoană, în primul străin pe care îl întâlneau, chipul uman al lui Dumnezeu. Avva Apollo le spunea ucenicilor săi: „Când vine la voi un străin sau un oaspete, prosternați-vă înaintea lui. Nu înaintea unui om, ci înaintea lui Dumnezeu. Căci se spune: «Îl vezi pe fratele tău - îl vezi pe Dumnezeul tău»" 402. O astfel de atitudine nu este o rețetă și, desigur, nu o regulă, ci *un stil care* formează omul din interior și mărturisește despre setea nepotolită de Hristos. Cel care poate spune tuturor: «Bucuria mea» se adresează omului ca locului prezenței lui Dumnezeu și, prin urmare, bucuria lui este desăvârșită. Omul nu dispare aici, ci se revelează ca ceva mai mare decât omul - ca comunicare vie, ca om-Dumnezeu.

„Păstorul" din Hermas ne amintește că, dacă cineva, din neglijență, nu reușește să ajute o persoană aflată în necaz, va fi responsabil pentru pierderea acesteia 403 , iar Sfântul Maxim Mărturisitorul avertizează că vom da un răspuns „pentru răul pe care l-am făcut, dar mai întâi - pentru binele pe care l-am neglijat să-l facem și pentru că nu ne-am iubit aproapele" 404. Dacă Evanghelia condamnă fiecare cuvânt deșert, atunci agrafa citată de Didim din Alexandria merge mai departe: „Pentru fiecare *cuvânt bun* pe care nu-l spun, vor da un răspuns în ziua judecății" 405. „La sfârșitul vieții vom fi judecați de Iubire..." - notează Sfântul Ioan al Crucii.

Se știe că baza evlaviei evreilor din Vechiul Testament era auzul: „Ascultă, Israele". Cuvântul structurează Istoria. Dar pentru aceiași evrei, timpul reînnoirii mesianice, escatologia, înlocuiește auzul cu vederea. Nu mai este „auzi", ci „ridicați ochii și vedeți". La fel, Evanghelia, transmițând cuvintele lui Isus, ne invită să le ascultăm, dar când Istoria este transcendată, „cei curați cu inima *vor vedea* pe Dumnezeu" (Matei 5, 8). În momentul martiriului său, diaconul Ștefan vede cerul deschizându-se înaintea ochilor săi și „slava lui Dumnezeu și pe Isus stând la dreapta lui Dumnezeu" (Faptele Apostolilor 8, 55).

G. Kittel 406 subliniază că, în momentul Învierii, auzul se transformă în vedere, ceea ce marchează începutul Parusiei și intrarea în timpul escatologic. Un nor strălucitor însoțește Exodul, acoperă altarul, umple Templul, dezvăluie locul Șekinei – slava lui Dumnezeu, locul prezenței Sale revelate. Prin urmare, tocmai marii văzători ai Vechiului Testament – Moise și Ilie – îl înconjoară pe Hristosul transfigurat pentru a da mărturie aceleiași lumini divine. Lumina Taborului anticipează lumina Parusiei și veacul viitor.

Viața spirituală duce la o contemplare inefabilă, unde lumina este atât obiectul, cât și metoda sa. Aureolele sfinților de pe icoane indică luminozitatea trupului ca normă ontologică. Ele sunt revelate pe icoane, dar în timpul vieții astfel de manifestări exterioare sunt rare, sunt daruri cu totul speciale. O persoană spirituală rămâne concentrată în adâncul inimii sale, trăiește în urcușurile duhului, vizibile doar lui Dumnezeu.

De sus, sfântul pare deja țesut din lumină; dar de jos se vede că nu încetează niciodată să lupte: „Nu vom fi osândiți pentru că n-am făcut minuni”, spune Sfântul Ioan Scărarul, „ci, fără îndoială, vom da răspuns lui Dumnezeu pentru că n-am plâns neîncetat pentru păcatele noastre” 407 ; și Sfântul Isaac: „Pocăința este tremurul sufletului înaintea porților Împărăției” 408 .

Omul Îl urmează pe Hristos și, evitând orice imitație, reproduce în interior chipul Său: „Curăția inimii este iubirea pentru cei slabi care cad”. Sufletul mistic înflorește și se extinde în iubire cosmică, își asumă răul universal, trece prin agonia Ghetsimani și se ridică la o altă viziune care îl eliberează de orice condamnare: „Cel pur vede sufletul aproapelui său”. Asemenea vede asemenea: „Dacă un om vede toți oamenii ca fiind buni și nimeni nu i se pare impur, atunci se poate spune că este cu adevărat curat în inimă”. „Dacă îl vezi pe fratele tău păcătuind, aruncă-i peste umeri mantaua iubirii tale”. 409 O astfel de iubire este eficientă, căci „schimbă însăși substanța lucrurilor ” . 410

Aceasta nu mai este o trecere de la patimi la abstinența, de la păcat la har, ci de la frică la iubire: „Cel desăvârșit leapădă frica și, neglijând pedeapsa, iubește din toată inima” 411 .

Sufletul se ridică deasupra oricărui semn definit, a oricărei idei și a oricărei imagini. Pluralul cedează locul unului și simplului. Sufletul, chip și oglindă a lui Dumnezeu, devine lăcașul lui Dumnezeu. Urcușul mistic îl îndreaptă spre Împărăție: „Dacă înțelepciunea constă în cunoașterea realității, atunci nimeni nu poate fi numit înțelept decât dacă îmbrățișează și faptele viitorului.” 412 „Omul spiritual al vremurilor de pe urmă”, spune Sfântul Isaac, „va primi har corespunzător lui”. Aceasta este viziunea iconografică a „liturghiei divine”. Corul ceresc al îngerilor, în care este loc pentru „oaia pierdută” - umanitatea, stă în fața Mielului mistic al Apocalipsei, înconjurat de un triplu inel de sfere. Pe albul lumii cerești este imprimat purpuriul regal al Patimilor, sclipind cu strălucirea Amiazăi neliniștite, culoarea iconografică a iubirii divine îmbrăcate în umanitate. Aceasta este întoarcerea omului la demnitatea sa cerească. În momentul Înălțării lui Hristos, ea îi făcuse deja pe îngeri să strige: „Cine este acest Împărat al slavei?” Acum îngerii sunt uimiți de cel mai adânc mister: oaia pierdută devine una cu Păstorul. Cântarea Cântărilor cântă despre nunta Cuvântului și a Porumbelului. Iubirea este un magnet, iar sufletul cel mai puternic atras de ea se năpustește în

întunericul strălucitor al lui Dumnezeu. Simți neputința cuvintelor: întuneric strălucitor, beție sobră, izvor de apă vie, mișcare nemișcată.

„Ai devenit frumoasă apropiindu-te de lumina Mea, apropierea ta a atras spre tine o parte din Frumusețea Mea.” - „Apropiindu-te de lumină, sufletul devine lumină.” 413 La acest nivel, nu este vorba de a-L cunoaște pe Dumnezeu, ci de a-L accepta și de a te transforma în El. „Cunoașterea care s-a transformat în iubire” este de natură pur euharistică: „Vinul care înveselește inima se numește sângele strugurilor după Patimi” și „strugurul mistic revarsă o beție sobră. ” 414

„Dragostea este Dumnezeu, care trage o săgeată, singurul Său Fiu, după ce a umezit cele trei muchii ale vârfului ei cu Duhul dătător de viață: vârful este credința, care străpunge nu numai săgeata, ci și Arcașul odată cu ea” 415 .

Sufletul, transformat într-un porumbel de lumină, se îndreaptă mereu în sus. Fiecare realizare devine un nou punct de plecare: „Har peste har”. „Odată ce ai pus piciorul pe scara pe care s-a sprijinit Dumnezeu, nu înceta să urci… fiecare treaptă este întotdeauna un pas spre cea de sus.” 416 Aceasta este scara lui Iacov.

„Nu numai îngerii, ci și Domnul îngerilor” ies în întâmpinarea omului. „Dar ce se poate spune despre cele de nedescris; ceea ce ochiul nu a văzut niciodată, ceea ce urechea nu a auzit niciodată, ceea ce nu s-a suit niciodată în inima omului – cum se poate exprima aceasta în cuvinte?” 417

Orice mișcare încetează, rugăciunea însăși își schimbă natura. „Sufletul se roagă în afara rugăciunii.” 418 Aceasta este isihia, tăcerea spiritului, pacea sa, care este mai presus de orice rugăciune, pacea care întrece orice pace. Este o întâlnire față în față care se prelungește prin veșnicie, când „Dumnezeu vine în suflet și sufletul trece în Dumnezeu”. În această întâlnire personală cu Cel care deja vine, omul devine în sfârșit ceea ce l-a făcut veșnicia divină. Ajuns la capăt, la „limita tuturor dorințelor”:

„El este separat de toate și unit cu toate;

Detașat și plin de sensibilitate,

Zeificat, se consideră gunoiul lumii.

El este cel mai fericit dintre toți,

„Divin fericit…” 419

Despre Pavel Evdokimov. *Olivier Clement*

... Pavel Evdokimov a aparținut aceleiași generații ca Lossky 420. Dar dacă viața acestuia din urmă a fost curmată prematur, Evdokimov a putut să-și finalizeze operele, care exercită o influență discretă și, în același timp, profundă asupra acelor creștini din Occident care caută profunzime. Evdokimov cunoștea bine oamenii: și-a scris principalele cărți (tot în franceză 421) când avea deja peste cincizeci de ani, acestea fiind rodul unei slujiri lungi și concrete. Războiul civil - a refuzat să vorbească despre el, cu excepția unei povești, spuse cu zâmbetul pe buze, despre un cal care s-a întins în zăpadă ca să-l încălzească. Constantinopol, Paris, singurătate și privațiuni. Evdokimov este mai întâi bucătar, apoi muncitor într-o fabrică de automobile, apoi lucrează la metrou în tura de noapte pentru a putea studia ziua. Astfel, a devenit unul dintre primii studenți la Institutul Sfântul Serghie, fondat între cele două războaie de teologi și filozofi religioși ruși cu scopul de a uni libera cercetare și Tradiția. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, Evdokimov s-a alăturat creștinilor care participau la Rezistență, s-a dedicat în întregime ajutorării refugiaților și a fondat, împreună cu prietenii săi protestanți, „Cimad” 422. Devenit responsabil pentru un centru pentru „internați” la sfârșitul războiului, a reușit să găsească un limbaj comun cu aceștia și să-i readucă la viață pe cei mai defavorizați. Apoi, mult timp, a condus un cămin studențesc, care a atras refugiați din Europa de Est, Portugalia și coloniile sale, Brazilia, precum și bursieri din Africa. Aici, înconjurat de tineri din întreaga lume, a dezvoltat însăși esența operelor sale, încercând să descifreze împreună cu ei sensul istoriei în lumina Spiritului.

Paginile legate de originile sale rusești au fost răsfoite pentru el odată pentru totdeauna. Desigur, a păstrat în sine, ca un fel de dor de paradis, amintiri despre mănăstirile unde mama sa l-a dus în copilărie. Grădinile, consonanța clopotelor, dulceața slujbei, mulțimea jubilantă... Și într-unul dintre cele mai grele momente ale războiului civil - binecuvântarea părintelui. Mi-a povestit despre asta chiar la sfârșitul vieții sale, sub pinii și cerul mediteranean, când ne-am petrecut vacanța împreună... Dar și-a văzut slujba doar în Franța, în drum spre acea întâlnire care ar trebui să redea echilibrul și plenitudinea creștinismului.

Lossky, Evdokimov – cei doi profesori ai mei, unul mai degrabă teolog, celălalt – filosof religios. Primul a construit construcții, dar nu închise, ci deschise, pentru a detona din interior concepte predefinite, pentru a le conduce prin răstignire: diferență-identitate, antinomii fără sinteză, umanul și divinul în Hristos „inseparabil și necontopit”, „meta-matematica” Unității-Treimii, esență și energie…

Evdokimov a fost mai mult un muzician și trebuie să fii capabil să-l citești. El este totul în nuanțe, repetiții, care la început duc la confuzie, apoi se transformă într-o

simfonie. Opera sa nu este ca castelul de cristal și uneori greu al sufletului construit de Lossky; se mișcă precum mareele, în valuri care vin, se rostogolesc, se întorc, și apoi observi că se apropie din ce în ce mai mult. Cu Lossky înveți să gândești diferit, cu Evdokimov - să simți diferit. „Etapele vieții spirituale" ale sale, așa cum a remarcat un tânăr scriitor, au schimbat mai mult de o soartă.

Când comparăm teologia negativă exprimată atât de puternic de Lossky cu tema iubirii nebune, care a devenit centrală pentru Evdokimov, observăm ceea ce s-ar putea numi *o antinomie apofatică.* Cuvântul „apofatic" semnifică aici ascensiunea rațiunii către Necunoscut, similară cu ascensiunea lui Moise la Sinai. Prea des, această abordare apofatică este confundată cu metoda negativă, care respinge orice înțelegere a misterului, orice definiție care ar putea duce la limitare. „Conceptele creează idoli ai lui Dumnezeu", spune unul dintre Părinți, „doar surpriza bruscă ne permite să anticipăm ceva". Dumnezeu este dincolo de imaginile noastre, de conceptele noastre, chiar și de noțiunea noastră despre Dumnezeu: *υπέρθεος* – un abis inaccesibil. Dar ignoranța se transformă într-o jubilație emoționantă în fața „iubirii nebune" a lui Dumnezeu pentru noi. Antinomia dintre abis și cruce constituie măsura incomensurabilă a acestei iubiri. Însuși numele lui Dumnezeu este revelat în totala abnegație a crucii.

Măreția acestor oameni a constat în faptul că au arătat că istoria poate fi fecundată doar prin adâncirea vieții liturgice și spirituale, prin înmulțirea oamenilor umili și a manifestărilor de sfințenie, prin „dovada iconică" a existenței lui Dumnezeu, așa cum spune Evdokimov: un sfânt nu slujește la nimic, ci totul este luminat de lumina lui, „dobândește un duh pașnic și mii din jurul tău se vor mântui". Prin înmulțirea comunităților bisericești umile și strălucitoare, în care Euharistia devine prietenie, ajutor reciproc, ospitalitate altruistă în tandrețe și frumusețe. Prin implementarea în istorie a ascezei iubirii creatoare. Paginile lui Evdokimov despre „monahismul interior", despre nevoia de a-și limita propriile nevoi, despre abnegație, pace – nu de dragul evadării din lume, ci de dragul slujirii vieții – par profetice astăzi.

Cuvinte și exemple care depășesc orice exclusivitate confesională – Biserica Ortodoxă, datorită condițiilor istorice în care se află, nu le poate corespunde decât parțial 423 – în chiar inima lumii occidentale îi cheamă pe toți creștinii la o adâncire generală, pe toți oamenii – să descopere singuri tinerețea creștinismului și faptul că nimic nu este străin de Dumnezeu-umanitate.

În Evdokimov am descoperit filosofia religioasă rusă – unul dintre cele mai rodnice contacte dintre creștinism și modernitate, care și-a dat ultimele roade în Franța, în mediul apropiat Institutului Sfântul Serghie, între 1925 și 1950. Această filozofie a încercat să dezvăluie sensul culturii moderne în lumina

Rusaliilor, să definească creștin sensul *Erosului,* universul, frumusețea, libertatea creativă, individul în comunitate…

Un filosof religios nu este un filosof în sensul în care îl dăm de obicei acestui cuvânt în Europa Occidentală. Dar nu este un teolog a cărui sarcină este să aprofundeze înțelegerea Revelației. Există mai degrabă ceva profetic într-un filosof religios: el se străduiește să dezvăluie sensul tuturor lucrurilor în lumina Revelației. Totul: fie că este vorba de matematică superioară la Florenski, fie de economie agrară la Bulgakov, fie de moartea unei pisici la Berdiaev la sfârșitul vieții sale! Un filosof religios luminează toate sferele existenței cu o lumină diferită. Nu este un specialist îngust, iar specialiștii demască de bunăvoie în el un poet și un aventurier spiritual. Cel mai bine este să spunem despre el: este unul viu. Berdiaev și Bulgakov au trecut prin marxism, activitate revoluționară și închisoare. Bulgakov a fost membru al Dumei, Berdiaev în 1917 a fost membru al efemerului Preparlament, apoi s-a cufundat în miezul vieții sovietice (spun asta cu o simplificare deliberată), a fost închis de două ori sub vechiul regim, de două ori sub cel nou și, în cele din urmă, a fost exilat.

Maica Maria, fostă revoluționară socială, căsătorită de mai multe ori, a luat vălul în exil. A călătorit prin toată Franța, ajutându-i pe cei umiliți și insultați, a scris poezii și articole în trenuri. A primit permisiunea episcopului său să predice în biserici. În timpul războiului, a salvat viața mai multor evrei. Arestată și închisă într-un lagăr, ea, după cum spun martorii, a luat locul altuia în drum spre camera de gazare…

Acești oameni nu se temeau de viață. Nu erau supuși. Unul dintre ei vedea în revolta dovada existenței lui Dumnezeu. Împreună cu Dostoievski, fiecare dintre ei putea spune: „Osana mea a trecut printr-un cuptor mare al îndoielii!”

Evdokimov a fost pentru mine o sinteză vie a acestei filozofii religioase, a tradiției bizantine și patristice și a gândirii franceze. Mi-a spus odată: „Noi, ortodocșii, având în vedere poziția istorică a bisericii noastre, nu avem multe ocazii să ne exprimăm gândurile. Și, în ciuda acestui fapt, lucrările noastre sunt uneori marcate de ceva ce nu se poate găsi la alți gânditori creștini. Acestea nu sunt scrierile preoților de sat. Ele poartă sigiliul regal.” Se gândea la Bizanțul spiritual. Vulturul. Vulturul solar și vulturul lui Ioan.

Măreția lui Evdokimov constă în faptul că a încorporat în Tradiția Bisericii nedivizate intuiția filosofiei religioase ruse, uneori sălbatică și dezechilibrată, deschizând astfel calea pentru o revizuire modernă a moștenirii sale. El a adus acest serviciu, printre altele, „sofiologiei”, care, la granița cu erezia, a fost una dintre cele mai rodnice căutări din creștinismul secolului al XX-lea. (Uneori visez la o „Ortodoxie” – „adevărata glorificare” a lui Dumnezeu – atât de

atotcuprinzătoare încât ereziile nu vor mai exista pentru ea: doar concepte, particulare și nu întotdeauna exprimate la locul potrivit. Sau, mai degrabă, acesta a fost visul Patriarhului Atenagora…)

Cred că Pavel Evdokimov a fost deosebit de apropiat de Berdiaev, al cărui concept de libertate a putut să-l clarifice. Culmea omnipotenței lui Dumnezeu - creația - poartă în sine (și acesta este un lucru pe care creștinismul occidental, mi se pare, nu a îndrăznit niciodată să-l spună) un risc pentru Creator, ca o limitare a omnipotenței Sale pentru a-l înzestra pe altul cu un spațiu de libertate. Evdokimov a rezumat acest mister în două fraze: „Dumnezeu poate face totul, cu excepția faptului că o persoană se iubește pe Sine Însuși” și „Orice mare iubire este sortită răstignirii”. Evdokimov a fost deosebit de apropiat de viziunea despre Dumnezeu pe care o găsim la Nicolae Cabasilas, un laic bizantin din secolul al XIV-lea, umanist, liturgist și gânditor spiritual: cea mai înaltă dovadă de iubire este să suferi și să mori pentru cei pe care îi iubești; să-ți dai viața pentru prietenii tăi, așa cum se spune în Evanghelie; Însă Dumnezeu, închis în transcendența Sa, nu ne-a putut da această dovadă a iubirii Sale și El „inventează” distrugerea complet de neconceput pe cruce pentru a-i atrage la Sine pe cei care fug de El în disperare și frică. „Iubirea nebună” a lui Dumnezeu pentru om a devenit centrul gândirii și rugăciunii lui Evdokimov. Și, de asemenea, că la început omului nu i se cere să-L iubească pe Dumnezeu, ci doar să-și amintească că Dumnezeu îl iubește, că El a dorit să-Și creeze mama din umanitate pentru a deveni „cel mai înalt lăcaș al iubirilor umane”. Și, de asemenea, că tăcerea lui Dumnezeu este echivalentă cu iubirea Sa, căci acest Dumnezeu cerșetor așteaptă cu smerenie la ușa inimilor noastre să ne deschidem către El în libertate regală. Și atunci inima omului se trezește și o viață mai spațioasă decât a ei începe să crească în ea. Mântuirea prin iubire – acestea au fost probabil ultimele cuvinte ale lui Evdokimov în pragul tăcerii.

Din cartea „Un alt soare. Autobiografie spirituală ” 424

Conţinut

Ilustrații (fresce ale Bisericii Adormirii Maicii Domnului de pe câmpul Volotovo, lângă Novgorod , 425 , secolul al XIV-lea)

Pagina 14 – Chipul Sfânt pe o pânză (deasupra arcului de susținere estic).

Pagina 22 – Maica Domnului Semnului (bolta vestică a castelului).

Pagina 74 – Arhanghelul Mihail (Castelul Southern Vault).

Pagina 154 – Profetul David (Arca Sudica).

Pagina 217 – Pogorârea Duhului Sfânt (fragment). Reprezentarea unui porumbel în cer (luneta estică).

Pagina 220 – Cruce (arc vestic de susținere).

P. EVDOKIMOV „ETAPELE VIEȚII SPIRITUALE”

Pavel Nicolaevici Evdokimov (1901–1970) a fost un reprezentant proeminent al teologiei ortodoxe ruse din străinătate, din „al doilea val”, profesor la Institutul Teologic Sfântul Serghie din Paris. În cărțile sale *Dostoievski și problema răului* (1942), *Femeia și mântuirea lumii* (1958), *Ortodoxia* (1959), *Sacramentul iubirii* (1962), *Teologia frumuseții* (1970), a sintetizat cele mai bune realizări ale renașterii religioase ruse și, bazându-se pe vasta moștenire a tradiției ortodoxe, le-a generalizat în lumina problemelor și căutărilor spirituale ale timpului nostru.

„Etapele vieții spirituale” (1964) este una dintre cele mai faimoase cărți ale lui Pavel Evdokimov. Potrivit lui Evdokimov, fiecare persoană pe calea sa spirituală trebuie să repete calea spirituală a întregii umanități. În cartea sa, el încearcă să facă accesibile omului modern principalele repere ale acestei căi.

Pornind de la situația contemporană într-o lume cuprinsă de ateism, el începe prin a arăta ce este credința și a reaminti componentele de bază ale vieții spirituale. Această viață necesită un efort constant de autodepășire și de depășire a practicii ascetice, care nu îi privește doar pe monahi, ci presupune existența unei singure chemări la „monahismul interior”. Câteva pagini despre istoria dezvoltării spiritualității în Orient și Occident preced relatarea „harismelor vieții spirituale”, unde locul principal este acordat rugăciunii. Datorită lui Pavel Evdokimov, ajungem să cunoaștem mai bine tradiția ortodoxă, prezentată aici cu sinceră convingere, elocvență și claritate.

Cartea *Etapele vieții spirituale* este cea mai bună introducere în inflorescența marilor mișcări spirituale din Bizanț, Siria, Egipt și Rusia. Punctul central al cărții este o încercare de a contura o anumită metodă spirituală – ascetica, care ar fi atât tradițională, cât și în ton cu timpul nostru.

„Etapele vieții spirituale este probabil cea mai importantă lucrare a lui Pavel Evdokimov, cea mai capabilă să-l miște cu adevărat pe cititorul căutător prin intensitatea sa, întorcând o inimă îndoielnică către Dumnezeu. Evdokimov atinge aici apogeul măiestriei sale. În lumina căutărilor și neliniștilor Occidentului modern, el arată ceea ce este mai stabil și rodnic în spiritualitatea ortodoxă, s-ar putea spune, însăși esența ei.”

Olivier Clement

1. În franceză, cartea se numește Les Âges de la vie spirituelle. Cuvântul Âge poate însemna fie o anumită vârstă din viața unei persoane, fie o eră istorică, un secol. Cuvântul rusesc „возраз” (vârstă), folosit de obicei pentru a traduce acest cuvânt, nu transmite intervalul pe care se bazează titlul cărții. Prin urmare, îl traducem cu cuvântul neutru „етап” (etapă). – Notă a traducătorului.

2. O. Vitali Borovoi. Mărturii în Biserica Rusă //SOP. 1979. Septembrie-Octombrie. Nr. 41. P. 18.

3. Sfântul Ioan Scăpatul. Scara XXX, 5.

4. PG 44, 801 A.

5. PG 44, 377 B; 1028 D.

6. PG 6, 1025 B

7. Venerabilul Macarie. Conversații spirituale.

8. Calist. PG 147, 860 B.

9. Vezi R. Otto. Le Sacre. Paris, 1929. P. 22.

10. Existență dinamică sau acțiune cauzată de un act involuntar de voință. Acest termen a fost introdus de Rudolf Otto și a fost folosit ulterior de Jung și alții. – Ed.

11. Un om care se declară Dumnezeu este o ispită pentru evrei; un Dumnezeu care s-a făcut om este nebunie pentru greci. Vechiul Testament îl cunoștea pe Dumnezeu, dar era închis ideii unui Dumnezeu suferind; Misterele elenice cunoșteau imaginea unui Dumnezeu suferind, dar nu-L cunoșteau pe Dumnezeu. Revelația Noului Testament le include pe amândouă.

12. „Vă vom mai auzi despre aceasta.” (Faptele Apostolilor 17:32)

13. Aceasta înseamnă că, în tradiția occidentală, Evul Mediu este numit „întunecat” (cf., de exemplu, termenul englezesc „dark eves”). – Ed.

14. Termenul „ateism” „corespunde mai mult polemicilor religioase decât discuțiilor filozofice, din care va dispărea în curând” (Voc. phil. / De Lalande. P. 88). În neopozitivism nu există o cunoaștere corespunzătoare cuvântului „Dumnezeu”, problemele metafizice fiind complet lipsite de sens aici.

15. Telos în greacă înseamnă atât „scop”, cât și „finalitate”, adică atingerea obiectivului de către ateismul militant înseamnă și sfârșitul propriei sale existențe. – Ed.

16. Se poate presupune că cei care susțin că omul s-a desprins din maimuță sunt într-adevăr descendenți din ea și că cei care pretind că s-au născut din Tatăl Ceresc sunt copiii lui Dumnezeu. De asemenea, se poate presupune că în punctul cel mai de jos al căderii sale, omul a dat naștere maimuței.

17. „Din toate corpurile luate la un loc, este imposibil să strecori cel mai mic gând: acest lucru este imposibil și aparține unei alte ordini. Din toate corpurile și toate mințile, este imposibil să extragi cea mai mică mișcare de iubire adevărată: acest lucru este imposibil și aparține unei alte ordini – supranaturalul” (Citat din: Arsenyev N. Despre viața din abundență. Bruxelles, 1966. Pp. 241–242). – Notă de traducere.

18. P. Frank. Einstein, sa vie et son temps.

19. XL de Broglie. Continuați și întrerupeți. p. 98.

20. Prezență totală.

21. Obstacle et Valeurs; Le Devoir.

22. Gabriel Marcel.

23. Adică trecerea la depășire, transcendere. – Ed.

24. Vezi dialectica lui Kirillov în Demonii lui Dostoievski.

25. Vezi Holzwege. Este Gott tot?

26. Fenomenologia percepției. P. XIV (Fenomenologia percepției). Conform Evangheliei, Adevărul, Sensul, îl face pe om liber.

27. Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge. p. 16.

28. „...Pentru cel care o posedă, este o mare comoară, o sursă de viață, sens și frumusețe... poți spune calm: «A fost harul lui Dumnezeu»” (Jung K. Psihologie și religie // Arhetip și simbol. Moscova, 1991. Pp. 192–193). – Ed.

29. Omilii despre cartea Levitic VII, 2.

30. Răspuns la Iov. 3 Autour de ma foi. 1948. P. 56.

31. Sfântul Iustin vede în procesul lui Socrate un prototip al procesului lui Iisus.

32. Gânduri 225.

33. „Dumnezeu vorbește din adâncul sufletului unui sfânt” (Filocalia).

34. Vezi Peguy. Porche du Mystere de la deuxieme vertu. (Euvres concurează.. 175.

35. Vezi lucrarea mea L'aspect apophatique de l'argument de saint Anselme. //Spicilengium Beccense. 1959 (Aspectul apofatic al argumentului Sfântului Anselm).

36. Vezi Sfântul Iustin. Despre Înviere. – Ed.

37. Lettre a Mlle de Roannez. octombrie 1656.

38. Nicolae Cabasilas. Șapte cuvinte despre viața în Hristos IV, 17–21.

39. Expresia Sfântului Grigore de Nazianz, care contemplă Mielul junghiat înainte de Întrupare și vorbește insistent despre pasiunea de a fi, lipsită de patimă prin definiție.

40. Despre vălul lui Moise.

41. Profetul din Pepuza este Montanus; iată o imagine a sectarismului. – Ed.

42. „Ce frumoasă ești, iubita mea, ce frumoasă ești! Ochii tăi sunt ca niște porumbei” (Cântarea Cântărilor 1:14). Foarte devreme, această imagine biblică a început să fie atribuită Duhului Sfânt, care a coborât peste Hristos în chip de porumbel. – Ed.

43. Poeme dogmatice.

44. Angelus Silesius; cf. Psalmul 41: „Adâncul cheamă adâncul…”

45. Fericitul Augustin. Confesiuni I, 1, 1.

46. Nicolae Cabasilas. Op. II, 160–163.

47. Troparul Fecioarei Mucenițe.

48. Johann Tauler din Strasbourg (1300–1361). Mistic și predicator german, adept al lui Meister Eckhart. El a pus accent pe manifestarea spiritului creștin în

viața de zi cu zi. – Ed. Citat din: Arnold. La Femme dans l'Eglise. Paris, 1955. P. 59.

49. Spovezi III, 6, 11.

50. Vezi L. Massignon. La passion d'Al Hallaj. Paris, 1922.

51. Sfântul Simeon. Începutul Imnurilor Sfinte (PG 120, 509).

52. L. Lavelle. La Parole et L'Ecriture. p. 133, 144.

53. Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge. p. 16.

54. „Nebunul zice în inima lui: «Nu este Dumnezeu!»” (Psalmul 14:1).

55. Cf. în traducerea sinodală: „Iată, strig: este nedreptate! și nimeni nu ascultă; strig, și nu este judecată” (Iov 19,7). – Nota traducătorului.

56. Doctrina beneficiului și valorii morale a suferinței. – Ed.

57. Cf.: „...Fiecare să vestească fratelui său și aproapelui său slobozenția” (Ieremia 34:17). – Ed.

58. Începutul Imnurilor Divine.

59. Revue Contacts. 35–36. P. 248.

60. Conversații ale asceților egipteni. Avva Moise VII.

61. Nicolae Cabasilas. Cit. op. II, 42.

62. Sfântul Isaac Sirul. Învățături XLI.

63. Vezi Zicerile Părinților Egipteni 253.

64. Cf. Romani 12:5. Apostolul preia aici cuvintele demonului: o ființă sfâșiată de rău în bucăți, într-o legiune, o mulțime rea.

65. Esse (latină) – ființă, existență.

66. 1 Corinteni 16:22; Apoc. 22:20; Didache XVI.

67. Vezi O. Culmann. Le Culte dans l'Eglise primitive. Paris, 1945.

68. Sfântul Ignațiu al Antiohiei. Epistola către Romani VII, 3; Epistola către Efeseni XIV, 1.

69. Epistola către Efeseni XX, 2.

70. J. DanielElou. Eucharistie et Cantique des Cantiques. Irenikon, 1950. P. 275.

71. Nicolae Cabasilas. Cit. op. IV, 4.

72. Sfântul Ioan Gură de Aur. Omilii despre Efes I, 3, 2–3 (PG 62, 26).

73. Didache X, 2–3.

74. Didache XIV, 1.

75. F. M. Dostoievski. Demoni. Acestea sunt cuvintele lui Kirillov dintr-o conversație cu Piotr Stepanovici (Partea a III-a, Capitolul 6); ultima frază este din conversația sa cu Stavroghin (Partea a II-a, Capitolul 1).

76. Un grup de asceți se numea synodia, adică o caravană.

77. Despre viața lui Moise Legiuitorul II, 45.

78. Dostoievski. Beth. Capitolul „La Tihon”.

79. Sof 2:15 (cf. Isaia 47:10), Eze 28:2.

80. Ioan 8:44. Codexul samaritean citește în Gen 3:2 în loc de „șarpe” – „mincinos”, ceea ce îl armonizează cu Ioan 8:44.

81. Expresia lui Atanasie cel Mare, reluată de Fericitul Augustin în Confesiuni (VII, 10 și 16), vezi L. Uspensky. Teologia icoanei Bisericii Ortodoxe. Cap. Semnificația și conținutul icoanei. Nota 10.

82. Sfântul Varsanufie. Scrisori. Vezi Sfântul Varsanufie cel Mare și Sfântul Ioan: Un ghid pentru viața spirituală, în Răspunsuri la întrebările ucenicilor 786 (Moscova, 1995. P. 463).

83. Vezi Sfântul Andrei Cretanul. Marele Canon al Pocăinței.

84. Mintea pătrunzătoare a lui Disraeli distingea trei grade de minciună: minciuni, minciuni sfruntate și statistici. (Disraeli (1804–1881) – Prim-ministru al Marii Britanii, scriitor. – Ed.)

85. Adică, El i-a scos pe captivi după El. – Ed.

86. Vezi Neprihănita din Sâmbăta Mare, articolul unu.

87. Stichera despre laudă.

88. Vezi Neprihănita din Sâmbăta Mare.

89. Sfântul Grigore de Nyssa. Marele discurs catehetic XXIV (PG, 65 A).

90. În ajunul Bobotează, Stihira la Ceasul al Șasea.

91. Irmosul 1 al canonului 2 la Utrenia Bobotezării Domnului.

92. Interval de trei zile, perioadă de trei zile (latină).

93. Sfântul Chiril al Ierusalimului. PG 33, 1079.

94. Sfântul Chiril al Ierusalimului. Omilii catehetice III, 8 (PG 33, 441 B).

95. Homelie sur la vision de Jacob a Bethel n. 95.

96. Imnul XI, 2.

97. Din slujba de adorare a Crucii.

98. Pseudo-Hippolite, n. 55.

99. Descensus and ascensus (latină) – coborâre și urcare.

100. Vezi J. Danielou. Theologie judeo-chretienne. p. 312.

101. Origen. Comentariu la Evanghelia după Matei.

102. Faptele Apostolilor 2:35; Psalmul 109 („așternutul picioarelor Tale”).

103. Vezi troparele de Postul Mare din Ceasul al Nouălea.

104. Evanghelia nu spune nimic despre momentul Învierii.

105. Vecernia Rusaliilor, rugăciunea de îngenunchere.

106. Evanghelia lui Nicodim VII (XXIV), 1, 2.

107. „Căci din mormânt astăzi, ca dintr-o cameră, Hristos a strălucit” (Stichera de Paște). – Ed.

108. Comentariu la 1 Corinteni 4:15, 29.

109. Sfântul Iustin. Apologia I, 61 (PG 6, 421).

110. Similitudini IX, 16, 5–17.

111. Stromata II, 9, 43.

112. Vecernia Rusaliilor, rugăciuni în genunchi.

113. Kenoză – smerenie, înjosire, vălul smereniei care ascunde divinitatea Cuvântului în Întruparea Sa (Filipeni 2:7).

114. Venerabilul Isaac Sirianul. Învățături XVIII (PG 34, 5440). Cf.: Origen. Despre principii III, 6, 5; Sfântul Grigore de Nyssa. Marele discurs catehetic XXVI, 5, 9; Comentariu la Epistola către Efeseni III, 10 de la Ambrozie. (Ambrozie este o colecție de comentarii, atribuite în Evul Mediu Sfântului Ambrozie de Milano. – Ed.)

115. Comentariu la Psalmul 118 (PL 15, 1502).

116. Rene Khawam. Propos d'amour des mystiques musulmans. p. 1960.

117. Arhim. Sofronie. Starețul Siluan. Moscova – Minsk, 1991. P. 41.

118. Vezi Arh. Spiridon. Misiunile mele în Siberia. Paris, 1950. P. 44. (De asemenea: Arhimandritul Spiridon. Din ceea ce am văzut și am văzut. Riga, 1993. – Ed.)

119. Îndemn la martiriu.

120. Sf. Maxim Mărturisitorul. Epistolă către Ioan Cubicularius despre dragoste (PG 91, 401 D).

121. „Acum puterile cerești slujesc împreună cu noi în mod nevăzut…” – troparul intrării în Liturghia Darurilor Mai Înainte Sfințite. – Ed.

122. Vezi Von Balthasar. Dieu et l'homme l' aujourd' hui. Paris, 1958.

123. Citat din: Von Balthasar. Op. cit. p. 245.

124. Catolic – universal, referitor la orice. În Crez este tradus prin „catolic”. – Ed.

125. Mic-burghez, mic-burghez (germană). – Ed.

126. Atenţia lui Dumnezeu (L'Attente de Dieu. P. 87).

127. Sommes-nous en revolution. 1958. P. 45.

128. „Toate lucrurile sunt sub gajul focului, iar focul este sub gajul tuturor lucrurilor” (Heraclit). – Ed.

129. Aceasta este opinia Sfântului Efrem, a Sfântului Ioan Gură de Aur, a Sfântului Ambrozie, a Sfântului Augustin, a Sfântului Ieronim.

130. Vezi Lelong. Saint Jean parmi nous. Paris, 1961. P. 138.

131. Ioan 1:5. Vulgata traduce: „întunericul nu l-a primit” – non comprehenderunt; dar Răsăritul, urmându-l pe Origen, traduce: „întunericul nu l-a biruit”. Ambele traduceri sunt corecte: rezistența întunericului și invincibilitatea luminii.

132. Secretul minunat (latină). – Ed.

133. Sfântul Maxim Mărturisitorul. Întrebări și răspunsuri către Fallasius XLII (PG, 408 D).

134. Mitropolitul Filaret al Moscovei.

135. Adică Parusit, a Doua Venire a lui Hristos.

136. Despre virginitate LV.

137. Rătăcitor (lat.)

138. Omilii XVIII, 7.

139. Scara XXIX.

140. „Păşunatul” (boskoi) - una dintre formele schitului siro-mesopotamian original. - Ed.

141. Scara XVIII, 6.

142. A. J. Wensinck. Tratate mistice de Isaac din Ninive. P. 115.

143. A. J. Wensinck. Citat op. p. 343.

144. Apophtegmata Patrum. Josephus al VII-lea (PG 65, 229 CD).

145. Comentariu de P. Rousselot la cartea lui J. Lacarrière, „Oameni beți de Dumnezeu”. Autorul cărții prezintă o selecție neprețuită de fapte și texte, dar el însuși rămâne distant și nu oferă niciun comentariu „modern” asupra acestui capitol dramatic al spiritualității creștine. Nu emite nicio judecată, fiind strict „obiectiv”, dar o astfel de poziție este ambiguă și în spatele ei se poate citi o condamnare tăcută. În această chestiune este întotdeauna instructiv să aprofundăm, de exemplu, cu Aldous Huxley, efectele biochimice ale restricțiilor, exercițiilor de tipul „îmi ucid carnea pentru că mă omoară”, temperaturilor ridicate sau lipsei de lumină, sau să-i comparăm pe isihaștii creștini cu yoghinii indieni care practică exerciții de respirație: reducându-și respirația, ei reduc uzura inimii. Toate aceste fenomene se regăsesc atât în Himalaya, cât și în Tebaida, bazate pe aceleași metode, care, însă, nu pot servi drept explicație în sine. Procesele biochimice sunt reacțiile naturale ale organismului: utilizate în ascetism, ele pot facilita la maximum manifestările spiritului. Însă fiecare tehnică stăpânită se oprește la pragul transcendentalului; așa este „Rugăciunea lui Iisus”. Rațiunea critică poate descrie acest prag, dar nu are puterea să meargă mai departe - până acolo unde nu mai este aplicabilă și nu explică nimic.

146. Titlul excelentei ediții de P. FestugiEre.

147. Epistola către Efeseni XV, 2.

148. Conversații spirituale!..

149. Sunt comentarii vii la Marcu 1:13.

150. Despre prescripția (împotriva) ereticilor VII.

151. Diadoh din Fotice. Capitole despre purificarea spirituală XXXIII.

152. Scara VIII, 25.

153. Sfântul Isaac Sirul. Sentințe L.

154. Proiecția (din projectio (latină) – aruncare înainte, ejectare) în psihologie este percepția propriilor procese mentale ca proprietăți ale unui obiect extern. – Ed.

155. Sf. Macarie. Omilii spirituale XLIII, 2 (PG 34, 776 D).

156. Sfântul Filotei Sinaitului. Capitole despre sobrietate I, 4.

157. Evagrie. Cuvânt despre rugăciune 113.

158.Ed. de dom Butler. P. 31, 40.

159. Cassian. Conversații ale asceților egipteni II, 16.

160. I. Hausherr. Saint Syméon le NT / Orientalia Christiana, XII. P.XXX.

161. Despre viața contemplativă X (PG 150, 1324).

162. Evagrie. Cuvânt despre rugăciune 114–116.

163. Evagrie. Cuvânt despre rugăciune 61.

164. Sfântul Maxim Mărturisitorul. Predică despre viața ascetică XXX (PG 20, 936 A B).

165. Asemănări X, 3,4.

166. Discursuri spirituale VIII, 6.

167. PG 35, 593 C.

168. Epistola către Romani V, 3; VI, 2.

169. Epistola către Filipeni I, 1.

170. Octoih.

171. Le Corps du Christ vivant // La Sainte Eglise universelle. p. 56.

172. Omilii despre Evrei VII, 4.

173. mier. Pourbat. La Spiritualite chrétienne I, IX.

174. Evagrie. PG 79, 180 D.

175. Epistola I, 167, 169.

176. Omilii despre Evrei VII, 4; cf. Omilii despre Efeseni XX.

177. Conversație între Sfântul Serafim și N. A. Motovilov despre scopul vieții creștine.

178. Anna Gippius. Sfântul Tihon de Zadonsk. Paris. P. 15. (Această expresie a Sfântului Tihon a fost tradusă de P. Evdokimov ca monahism intern. – Ed.)

179. Oraș și pace (lat.)

180. Dialog cu Trifon Iudeul CIII, 6.

181. Îndemn la Martiriu XXXII.

182. Împotriva ereziilor V, 20, 2.

183. Ultimul cuvânt (latină).

184. Adică, să obții „pâine fără sudoare”.

185. Dialog cu Trifon Iudeul CIII, 6.

186. Acest aspect al celor trei ispite se află în centrul lucrării „Legenda Marelui Inchizitor” de Dostoievski.

187. Antiretic. Ed. Frankenberg. p. 472.

188. Cruciat (grec).

189. Purtător de spirit (greacă).

190. PG 150, 1228.

191. Vezi Romani 8:21.

192. Conform lui Clement din Alexandria, sacramentul căsătoriei conține „har paradisiac”. Stromata II, 23 (PG 8, 1096).

193. Despre Numeri XX, 2 (PG 12, 728 C).

194. Fericitul Augustin. Enarr. în p.s. 147.

195. Omilii despre 1 Corinteni XXXII:6–7 (PG 61:273).

196. Vezi H. Corbin. Terre celeste et corps de resurrection. p. 161.

197. Scara XV, 59.

198. Cântarea Cântărilor 8:6. Aici traducerea franceză nu coincide cu cea sinodală. În rusă: „Ea este o flacără foarte puternică.” – Nota traducătorului.

199. Destinul omului. Paris, 1931. P. 260 (Despre scopul omului).

200. Tractatul Berakot din Talmudul babilonian (vol. 55) conține următorul pasaj: „Oricine se urcă pe acoperiș în vis se va urca la înălțimi; oricine coboară de pe acoperiș se va coborî din înălțimile măreției.” Dorința secretă a lui Satan este să-L coboare pe Fiul de pe vârful măreției Sale divine.

201. Acesta este numele cântării Serafimilor „Sfânt, Sfânt, Sfânt…” în tradiția liturgică latină – Ed.

202. Apophthegmata Patrum.

203. PG 65, 363; 65, 564.

204. PG 65, 224.

205. Directeur de conscience (franceză) – așa este numit un părinte spiritual în tradiția occidentală. – Ed.

206. Vezi Recherches de science religieuse. T. 41. 1953. P. 526.

207. Avva Pimen cel Mare a spus: „Voia omului (celui căzut) este un zid de aramă între el și Dumnezeu.” – Nota traducătorului.

208. Filocalia. Vol. 3. Pp. 379–380.

209. Vitae Patrum VII, 19, 6.

210. Marcu Ascetul are următoarele cuvinte: „Istoria unui creștin după botez constă numai în faptele de credință și libertate” (PG 65, 985).

211. Origen. În Ioan I, 1, 25 (Comentariu la Ioan).

212. O persoană spirituală (lat.)

213. Om spiritual (lat.)

214. Despre structura omului XI (PG 44, 155).

215. Sfântul Maxim Mărturisitorul. PG 91, 1312 AB (Ambiqua).

216. A. Resch. Agrapha. 150. (Această zicală este citată fără referință de Origen în Omiliile despre Ieremia III, 3 și este reluată ad litteram în Evanghelia lui Toma Hemoboscion 86. – Ed.)

217. Scara I, 27.

218. Evagrie. Cuvânt despre rugăciune CXXII.

219. Vezi lucrarea noastră Sfântul Serafim de Sarov //Revista Ecumenică. 1963. Avr.

220. Paul Evergetinos. Sinagoga Rematon. Const. 1861. IP 75, p. 2.

221. Cuvânt despre rugăciune VII.

222. Ibidem, VIII.

223. Sfântul Maxim Mărturisitorul. Mistagogia XV.

224. Sfântul Isaac. Cuvinte ascetice XLVIII.

225. Filocalia. Vol. II. P. 617 (Instrucțiuni ascetice ale avvei Dorotheus XLII).

226. Origine. Hom. în Luc 20 (Omilii la Luca).

227. Sfântul Maxim Mărturisitorul. Întrebări și răspunsuri către Talasie I, 54 (16);90, 512 D.

228. Ep. Ignatius Brianchaninov. Creații. T. 1. P. 619.

229. Marcu Ascetul. PG 65, 929.

230. Așa și în Septuaginta. – Nota traducătorului.

231. Sfântul Ambrozie. PL 15, 1502.

232. Sfântul Efrem Sirul. Citat de: G.V. Florovsky. Părinții răsăriteni ai secolului al IV-lea. P. 232.

233. Filocalia. Vol. 5. Pp. 121–122.

234. Sfântul Isaac. Învățături XXXIV.

235. PG 65, 77 B.

236. PG 65, 396.

237. Filocalia. Vol. 5. Pagina 330. Calist și Ignatius Xanthopoulos în Instrucțiunea lor pentru citatul tăcut Sfântul Isaac.

238. Vezi lucrarea noastră Femeia și mântuirea lumii.

239. În trei conversații.

240. Un proverb ascetic care datează din vremea Sfântului Ignațiu al Antiohiei (Epistola către Romani IV, 1).

241. Despre virginitate XII (PG 46, 373).

242. Stromata III, 17.

243. Sf. Grigorie Palama. Omilia LI, 6.

244. PL 49, 162.

245. Avva Dorotheos. PG 88, 164 °C (Învățături I).

246. Regula 102.

247. Evagrie. Centurioni VI, 52.

248. Istoria ecleziastică VII, 16 (PG 67, 1460).

249. Cap. teol. I, 35–36 (Capitole teologice, speculative și practice).

250. Acedos (latină) – posomorât, posomorât. – Ed.

251. Un celebru misionar irlandez din secolul al VI-lea. Fondatorul mănăstirii Rei din Galia. – Ed.

252. Partea principală a regulii monahale este îmblânzirea cărnii (lat.)

253. Citirea rugătoare a Sfintelor Scripturi (lat.)

254. Săracii cu săracii Hristos (lat.)

255. Ordinul Calmadolieni (Calmadouli) a apărut în Italia în secolul al X-lea, iar cartușienii în secolul al XI-lea în Franța, în mare parte sub influența primului. – Ed.

256. Mistic german din secolul al XIV-lea, elev al lui Meister Eckhart. – Ed.

257. Noua Pietate (latină). – Ed.

258. Jansenismul este o mișcare în catolicism, generată de cartea Augustin a episcopului Jansen (1585–1638), care a dezvoltat ideile Fericitului Augustin despre depravarea naturii umane, predestinare și mântuirea prin har. Conducătorul mișcării janseniste a fost Duvergier de Orans, starețul mănăstirii Saint-Cyran, care a organizat o comunitate jansenistă la mănăstirea Port-Royal, din care s-au numărat Blaise Pascal, frații Arnauld și alte persoane proeminente din Paris. Mișcarea a provocat o reacție vehementă din partea iezuiților, care au obținut declararea jansenismului drept erezie. – Ed.

259. Quietismul (latină: quies – pace) este o mișcare în catolicism de la sfârșitul secolului al XVII-lea - începutul secolului al XVIII-lea. Este asociat cu numele canonicului spaniol Miguel Molinos, Madame Guyon și Abatelui Fenelon. Scopul vieții spirituale în quietism este liniștea mistică perfectă și pacea sufletească, în care Dumnezeu conversează cu sufletul și comunică cu acesta. – Ed.

260. Margaret Mary Alacoque (1647–1690) – fondatoarea cultului „Preasfintei Inimi a lui Isus”, canonizată în 1864. – Ed.

261. Către călugării care locuiesc în comunitatea cenobitică (Oglinda călugărilor și călugărilor) 121.

262. Epistola către Efeseni XX, 2.

263. Viață nouă (lat.)

264. Călător, pelerin (lat.)

265. Vezi Sfântul Vasile cel Mare. Reguli, expuse pe larg în Întrebări și răspunsuri XXXVII (Asceticon magnum, fus.).

266. Un cuvânt despre munca spirituală (practician) II, 57.

267. Viața coptă a Sfântului Pahomie.

268. Cassian. Interviuri IX.

269. Apophtegmata Patrum. PG 65, 241. Vezi Dom Stolz. L'ascese chrétienne. R. 8.

270. Scările Paradisului (lat.)

271. Omilii catehetice XVI, 12.

272. Câteva cuvinte despre rugăciune.

273. Conversație despre scopul vieții creștine.

274. Wensinck. op. cit. p. 202.

275. Centurioni VI, 52. Vezi Jung. Tipuri psihologice, paragraful 174. Jung îl citează pe Synesius, episcopul Ptolemaidei, pentru care imaginația este mijlocul dintre etern și temporal și trăim în principal datorită ei.

276. Asceticismul purifică imaginația și apoi o îndreaptă spre ceea ce este dincolo de imagine. Acesta este scopul cel mai înalt al icoanei ortodoxe – ridică privirea spirituală la propria sa limită apofatică.

277. Chipul lui Dumnezeu (latină). – Notă a traducătorului.

278. Vezi Kristian Schjelderup. Die Askese. Berlin, 1928.

279. Vezi Baudouin. Psychanalyse de l'Art.

280. Sfântul Macarie. Conversații spirituale XV, 20.

281. Filocalia. Vol. 3. P. 372.

282. Cassian. Despre decretele cenobiților. PL 49, 161–162.

283. Vezi Revue des Sciences Religieuses. 1963. 41. R. 526.

284. Pilot militar.

285. Venerabil Macarie. PG 34, 761; Avva Dorotheus. PG 88, 1780.

286. Wensinck. op. cit. p. 341.

287. Evagrie. PG 79, 1193 C.

288. Discursuri catehetice VIII, 56–64 (Sourses chretiennes 104).

289. Sfântul Ignațiu al Antiohiei. Epistola către magnezieni VIII, 2. (Aceasta este conform lui Evdokimov. În textul grecesc de Migne (și în traducerea rusă): „Cuvântul nu a purces de la Tatăl în tăcere.” – ed.).

290. Sfântul Vasile cel Mare. Reguli expuse pe scurt în întrebările și răspunsurile CCVIII (Asceticon magnum, brev.).

291. Despre rugăciune 114–116.

292. Despre viața contemplativă X.

293. Vita patrum. PL 73, 932 î.Hr.

294. Venerabilul Macarie. PG 34, 776.

295. Scara I, 27.

296. Venerabilul Isaac Sirul. Vezi Wensinck. op. cit. p. 340, 187.

297. PG 34, 757 A.

298. PG 65, 8 °C.

299. Discursuri spirituale XXVII (PG 34, 701 D).

300. Apophthegmata Patrum.

301. Scara VII, 70.

302. PG 94, 976 A.

303. Sf. Isaac. Vezi Wensinck. op. cit. p. 310.

304. Scrisoarea 185.

305. PG 65, 396.

306. Cuvinte ascetice XLVIII.

307. Baudoin. Studii Carm. 1947. R. 183.

308. Citat. de: O. Clement. L'Eglise Orthodoxe. Paris, 1961. R. 122.

309. Adică amintirea constantă a morții. – Ed.

310. Forța vârstei.

311. Mărturisire IV, 4.

312. PG 13, 1777. Icoana Răstignirii înfățișează craniul lui Adam la poalele Crucii. În Capela Adam din Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim se află inscripția: „Locul craniului s-a transformat în paradis”.

313. Bernanos. Jurnalul unui preot de țară. Moscova, 1993. P. 144.

314. Post-scriptum II.

315. Capita centum XCIV (O sută de capitole despre perfecțiunea spirituală).

316. Măsură cu măsură. Actul II.

317. Scara XXVIII, 9–10.

318. PG 34, 249.

319. Conversație cu Motovilov despre scopul vieții creștine.

320. Origine. PG 11, 452 CD; Sf. Vasile. PG 31, 244 A.

321. Sfântul Ioan Damaschin. PG 94, 1089.

322. Cassian. Conversații IX. 31.

323. În Ectenia Mare, poporul răspunde la cererile diaconului: „Doamne, miluiește-ne”, în Rugăciune – „Dă-ne, Doamne” și la exclamațiile: „Să ne încredințăm pe noi înșine și unii pe alții lui Hristos Dumnezeul nostru” și „Plecați-vă capetele înaintea Domnului” – „Ție, Doamne”. – Ed.

324. Vezi La priere de Jesus / Un moine de L'Eglise d'Orient (Rugăciunea lui Isus / Un călugăr al Bisericii Răsăritene) Chevetogne, 1951; și, de asemenea: Povestea unui pelerin rus. Neuchatel, 1948.

325. Numele este un semn (omen) (latină). – Ed.

326. Păstorul. Asemănări, IX, 14.

327. Venerabilii Părinți Varsanufie și Ioan: Un ghid pentru viața spirituală 301.

328. Scara XXI, 7.

329. Miracolele lui Dumnezeu (latină). – Ed.

330. Biserică de acasă (lat.).

331. Sfântul Ioan Gură de Aur. Omilii despre Faptele Apostolilor XXVI, 3–4.

332. Apophtegmata Patrum.

333. În Num. hom. XXV, 2 (Omilii despre Cartea Numeri).

334. PG 12, 743 B.

335. „Dar El Însuși S-a plecat până la pământ și Și-a găsit chipul” (Nikolai Cabasilas. Op. I, 39).

336. Culegere de scrisori ale ieroschemonahului Ambrozie, bătrânul Optina. Partea I. 88.

337. O. Clement. Temoignage de la foi // Contactes. 1961. Nr. 35–36. p. 246.

338. Ibidem.

339. Filocalia. Vol. 2. P. 584.

340. Sf. Isaac. Wensinck. op. cit. p. 299, 62.

341. Oglinda călugărilor și călugărițelor IV (Avertisment către o fecioară).

342. Omilii despre Matei II, 5.

343. Conversații despre Gen. VI, 2.

344. Omilii despre Efeseni XXI, 2–3.

345. PG 13, 166.

346. Cu sufletul bisericii (latină) – Notă a traducătorului.

347. Stromata I, 20.

348. PG 19, 213.

349. Învățături XXX.

350. Sfântul Simeon. Discurs despre Scriptură. PG 120, 385.

351. Păstorul. Viziuni II, 1–4.

352. „Între doi tâlhari, măsura dreptății s-a găsit în Crucea Ta: unul a fost coborât în iad prin povara hulei, dar celălalt, eliberat de păcatele sale, a fost călăuzit la cunoașterea teologiei. Hristoase Dumnezeul nostru, slavă Ție" (Troparea Postului Mare al Ceasului al Nouălea). – Nota traducătorului.

353. Explicația Liturghiei Divine XX, 1; XXII, 2.

354. Șapte cuvinte despre viața în Hristos. PG 150, 501 A.

355. Dialog cu Trifon Iudeul XCI, 94.

356. Epistola către Marcellin despre interpretarea Psalmilor 33 (PG 27, 45).

357. Mărturisirea II, 2.

358. Stromate I, 1.

359. PG 13, 130–134. Vezi și: Sfântul Ioan Gură de Aur. Despre Cartea Genezei VI, 2; Sfântul Grigore de Nazianz. Oratio XLV, 16.

360. Comentariu la Matei LXXXIV (PG 13, 1734).

361. În Eclesiastul III, 13.

362. Vezi, de exemplu, rugăciunea dinaintea citirii Evangheliei din Liturghia Apostolului Marcu: „Aducem tămâie înaintea sfintei Tale slave, Dumnezeule, care o primești pe sfântul și ceresc altarul Tău. Răsplătește-ne trimițând harul Sfântului Tău Duh; căci binecuvântat ești. Ți-ai trimis slava Ta…" – Nota traducătorului.

363. Despre Matei XIV.

364. Erm. Păstorul. Asemănări VIII, 6, 7.

365. Ibidem, X, 4.

366. Faptele (lucrurile) divine și faptele umane sunt termenii teoriei lui Justinian despre „simfonie". – Nota traducătorului.

367. Lucrările și suferințele lui Hristos în trup (lat.).

368. Congregaționalismul este o mișcare în protestantism care a apărut în Anglia la sfârșitul secolului al XVI-lea. Subliniind preoția universală, acesta desființează episcopatul și mărturisește principiul independenței doctrinare și organizaționale complete a fiecărei comunități-congregație, care ea însăși alege și înlătură clerul. – Nota traducătorului.

369. Darul de a afirma adevărul (latină). – Notă a traducătorului.

370. În Noul Testament, termenii EploKOPOj și ppeoß

371. Epistola către Magnezieni III, 1.

372. Tradiția Apostolică XXII.

373. PC, 33, 1012 A B.

374. PG 33, 996, 1009.

375. Așa este și cu Evdokimov. În Ritul Mirungerii și al Mirungerii, dăruit de Tipografia din Moscova în 1624, această parte a rugăciunii sună astfel: „...fie ca Ție să fie oameni de rang înalt, o preoție împărătească, o limbă sfântă, însemnați Ție cu acest mir preacurat și avându-L pe Hristosul Tău în inimile lor, în locașul Tău, Dumnezeu și Tată, în Duhul Sfânt.” – Nota traducătorului.

376. Acțiunea de protecție, apărare; cuvântul grecesc folosit aici ('ileraolshph;) exprimă ideea de a purta un scut.

377. Cap. 17 (Mansi 40, 407, 408). Vezi o altă traducere din cartea: Epistolele dogmatice ale ierarhilor ortodocși din secolele XVII-XIX. Lavra Sfânta Treime a Sfântului Serghie, 1995. P. 233. – Notă a traducătorului.

378. Vrednic (greacă). – Notă a traducătorului.

379. Episcopatul, conform dreptului canonic, este complet incompatibil cu gradul monastic de „mare schimă”.

380. Discursuri spirituale XXIV, 4; XVII, 1 (PG 34, 624 î.Hr.).

381. PG 118, 932.

382. PG 12, 521–522.

383. PG 44, 1149 C.

384. PG 118, 932 C D.

385. 5 PG 124, 812.

386. 6 PG 22, 92–93.

387. PG 65, 84.

388. Sfântul Maxim Mărturisitorul. PG 90, 913. Cf. Luca 10:19.

389. Fenomenologia percepției. (Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) – filosof francez, reprezentant al fenomenologiei. – Nota traducătorului)

390. Scara XXX, 36.

391. Nicolae Cabasilas și-a numit tratatul despre sacramente Viața în Hristos Iisus (traducere rusă: Șapte cuvinte despre viața în Hristos. Moscova, 1874).

392. Kierkegaard (Hârtii. 1849. R. 122).

393. Despre Cântarea Cântărilor. Or. III (PG 44, 828).

394. Despre Evanghelia Sfântului Luca II, 26.

395. Nicolae Cabasilas. Șapte brazi despre viața leului în Chryetes IV, 153, 43.

396. Ibidem, II, 162–163.

397. „În care și voi… ați fost pecetluiți cu Duhul Sfânt care a fost făgăduit… pentru răscumpărarea moștenirii Sale, spre lauda slavei Sale” (Efeseni 1:13-14).

398. Mai precis: „Pâinea noastră de mâine”, vezi Ieremia. Cuvinte ale lui Isus.

399. La femme pauvre (Săraca femeie).

400. Presence du Christ / Un moine de L'Eglise d'Orient. Chevetogne, .

401. Ibidem, p. 36.

402. Apophthegmata Patrum.

403. Similitudini X. 3, 4.

404. PG 90, 936 A B.

405. Cercetare, pag. 13.

406. Die Religiensgeschichte und das Urchristentum.

407. Scara VII, 70.

408. Sfântul Isaac. Învățături.

409. Sfântul Isaac. Învățături CXV (Cuvintele 21 și 89 traducere în limba rusă).

410. Sfântul Ioan Gură de Aur. Comentariu la 1 Corinteni XXVIII:3–4 (PG 61,).

411. Sfântul Isaac.

412. Grigore de Nyssa. Împotriva lui Eunomiu al III-lea (PG 45, 58 °C).

413. Grigore de Nyssa. Despre Cântarea Cântărilor, V (PG 44, 869 A).

414. Ibidem, III (PG 44, 828 î.Hr.).

415. Sfântul Grigorie de Nyssa. Despre Cântarea Cântărilor IV (PG 44, 852 AB).

416. Sfântul Grigore de Nyssa. Despre viața lui Moise (PG 44, 401 AB).

417. Sfântul Simeon Noul Teolog. Acțiunea Harului I, 231–234 (Sursa: Chretiennes 113, p. 324).

418. Sfântul Isaac. (Cuvinte ascetice 21).

419. Evagrie. Despre rugăciune. Concluzie. Vezi J. Hausherr. Les lecons d'un contemplatif. Paris. 1960. P. 187.

420. Vorbim despre Vladimir Nicolaevici Lossky (Sankt Petersburg 1903 – Paris 1958), autorul cărților Eseuri despre teologia mistică a Bisericii Răsăritene, Teologie dogmatică etc.

421. Precum și V.N. Lossky.

422. „Cimad” este o organizație ecumenică creată în timpul celui de-al Doilea Război Mondial pentru a ajuta refugiații.

423. Să nu uităm că aceste rânduri au fost scrise în 1975. – Ed.

424. O. Clement. L'Autre Soleil. Autobiografie spirituală. Paris: Stock, 1976.

425. Biserica a fost distrusă în timpul celui de-al Doilea Război Mondial.